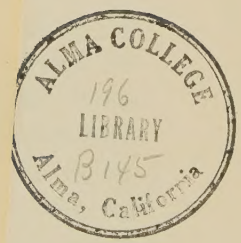
EN

IIE

TZE



ANDLUNG

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

BEGRÜNDET VON CLEMENS BAEUMKER

IN VERBINDUNG MIT
FRANZ KARDINAL EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER, LUDWIG BAUR,
JOSEPH GEYSER UND FRANZ PELSTER S. J.
HERAUSGEGEBEN VON
MARTIN GRABMANN

BAND XXV. HEFT 1/2

CLEMENS BAEUMKER: STUDIEN UND CHARAKTERISTIKEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, INSBESONDERE DES MITTELALTERS. GESAMMELTE VORTRÄGE UND AUFSÄTZE MIT EINEM LEBENSBILDE BAEUMKERS, HERAUSGEGEBEN VON MARTIN GRABMANN

MÜNSTER i. W. 1927
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

STUDIEN UND CHARAKTERISTIKEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

INSBESONDERE DES MITTELALTERS

GESAMMELTE VORTRÄGE UND AUFSÄTZE

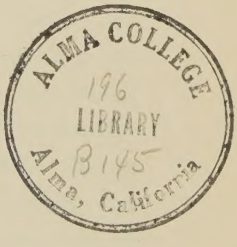
VON

CLEMENS BAEUMKER

MIT EINEM LEBENSBILDE BAEUMKERS

HERAUSGEGEBEN VON

MARTIN GRABMANN



MÜNSTER i. W. 1927

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

18896

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI, MÜNSTER i. W.

Vorwort.

Clemens Baeumker hat in seinem unerschöpflichen Schaffensdrang, der seine Gesundheit aufgerieben und den großen Forscher und den edlen, lieben Kollegen und Freund uns allzu früh entrissen hat, noch in den letzten Wochen seiner Krankheit, bis er vor Ermattung nicht mehr konnte, an der Fertigstellung eines Bandes Gesammelter Aufsätze gearbeitet. Mit der ihm eigenen gewissenhaften Gründlichkeit hat er früher erschienene Abhandlungen und Vorträge überarbeitet und auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Einige dieser Aufsätze konnte er nicht mehr zu Ende führen, so eine umfangreichere nie gedruckte Untersuchung über die Beginen in Schlesien. Es ist mir ein Herzensbedürfnis und zugleich ein wissenschaftliches Anliegen, diese letzte Arbeit des unvergeßlichen Freundes in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, durch deren Gründung, Ausgestaltung und umsichtige Leitung allein schon sein Name unvergänglich ist, zu veröffentlichen. Ich habe die Aufsätze im wesentlichen so in den Druck gegeben, wie er sie hinterlassen hat, und auch auf Ergänzungen und Nachträge inzwischen erschienener Literatur verzichtet. Es liegt in der Natur solcher Gesammelter Aufsätze aus dem gleichen Forschungsgebiete, daß manche Wiederholungen unterlaufen. Was diesen Abhandlungen Baeumkers besonderen Wert und Reiz verleiht, das ist die feinsinnige und zugleich wirklichkeitsgetreue Art, wie er die Wesenszüge der mittelalterlichen Scholastik in einem lebendigen, farbenfrischen Bilde uns vergegenwärtigt. Er hat ja so unvergleichlich tief in die mittelalterliche Seele, in ihr Denken und Wollen geschaut und konnte deswegen auch aus innerstem Erleben die philosophischen Grundkräfte der mittelalterlichen Weltanschauung darstellen.

Ich stelle als Einführung ein Lebens- und Charakterbild Baeumkers an die Spitze. Natürlich konnte noch keine förmliche große Biographie geschrieben werden. Ich wollte vor allem Baeumker als den großen, bahnbrechenden Erforscher der Geschichte der Philosophie des Mittelalters im Rahmen der Entwicklung dieses Forschungsgebietes zeichnen und mit der Methode seines wissenschaftlichen Arbeitens vertraut machen. Den vielen Schülern und Verehrern Baeumkers wird dieses opus posthumum eine liebe Erinnerung sein. Einer seiner letzten Schüler, Herr Dr. Richard Egenter, hat das Personenregister angefertigt, wofür ich ihm herzlichst danke.

München, am 8. November 1927.

Martin Grabmann.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von M. Grabmann 1

1. **Der Sophist Polyxenos und sein Argument vom τρίτος ἄνθρωπος** 39
(Rheinisches Museum für Philologie XXXIV [1879] 64—83. — Überarbeitet.)

2. **Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie** 58
(Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, hrsg. von P. Hinneberg, Jahrg. I Nr. 15 und 16, 13. und 20. Juli 1907 und Einleitung in die Darstellung der Christlichen Philosophie des Mittelalters, in: Kultur der Gegenwart, hrsg. von P. Hinneberg, Teil I Abt. 5. — Neubearbeitet.)

3. **Aus Jahresberichten über die abendländische Philosophie im Mittelalter** (1890—1899) 101
(Archiv für Geschichte der Philosophie V [1890] 114—138, X [1897] 247—289. — Gekürzt und überarbeitet.)

4. **Der Platonismus im Mittelalter** 139
(Festrede, gehalten in der öffentlichen Sitzung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften am 18. März 1916. — Durchgearbeitet und in den Anmerkungen stark erweitert.)

5. **Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus** 180
(Aus: Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation. Joseph Schlecht am 16. Januar 1916 als Festgabe zum achtzigsten Geburtstage dargebracht. München und Freising 1917, 1—13.)

6. **Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter** 194
(Aus: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag des Freiherrn Georg von Hertling von seinen Schülern und Verehrern. Freiburg i. Br. 1913, 17—40. — Revidiert, bereichert und berichtigt.)

7. **Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters** 215
(Rede zur Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Kaisers am 27. Januar 1912, Straßburg 1912. — Durchgearbeitet und in den Anmerkungen wesentlich erweitert.)

8. **Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller** . . . 255
(Compte rendu in quatrième Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Fribourg [Suisse] 1898 Troisième section 39—58. — Ergänzt.)

Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.

Von Martin Grabmann.

Die Erforschung der Geschichte der Philosophie des Mittelalters wurde schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem in Frankreich in streng wissenschaftlicher, quellenmäßiger Weise in Angriff genommen. Im Jahre 1819 hat die Pariser Academie des Inscriptions et des Belles-Lettres das Problem der lateinischen Aristotelesübersetzungen als Preisaufgabe gestellt und damit zur Bearbeitung einer Zentralfrage der mittelalterlichen Philosophiegeschichte die Anregung gegeben. Die im Jahre 1819 erschienene Lösung dieser Preisaufgabe durch A. Jourdain hat fast ein Jahrhundert die Forschung beherrscht, bis in unseren Tagen mit neuem Material und neuen Ergebnissen diese tiefeingreifenden Untersuchungen weitergeführt wurden. Im Jahre 1857 stellte die Pariser Academie des sciences morales et politiques die Darstellung der Philosophie des hl. Thomas von Aquin als Preisaufgabe, die an dem jüngeren Ch. Jourdain einen glücklichen Bearbeiter gefunden hat. Die reichen scholastischen Handschriften der französischen Bibliotheken, zu deren wissenschaftlicher Durchforschung die École des Chartes eine tüchtige Ausrüstung bot, lockten vor allem gelehrte Bibliothekare zur literarhistorischen Untersuchung auch der ungedruckten Scholastik, das namentlich in katholischen Kreisen neuerwachende Interesse für die Kultur des Mittelalters erzeugte für solche Forschungsarbeiten eine günstige Stimmung. So hat F. A. Ozanam über das italienische Geistesleben des 13. Jahrhunderts wertvolle Studien veröffentlicht, an deren Weiterführung der edle hochsinnige Gelehrte durch allzu frühen Tod verhindert wurde. Hervorragende Forscher auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie waren in Frankreich außer den beiden Jourdain besonders Remusat, Ravaisson, V. Cousin, E. Charles, Rousselot, E. Renan mit seinem Averroès et l'Averroisme, Ch. Thurot mit seinen bahnbrechenden Forschungen über mittelalterliche Grammatik und Sprachphilosophie und scholastischen Unterrichtsbetrieb, L. Delisle durch sein monumentales Werk über die Geschichte der Handschriftensammlungen der Pariser Nationalbibliothek und vor allem B. Hauréau durch eine

Fülle von Einzeluntersuchungen und durch seine Histoire de la Philosophie scolastique, deren großer Wert weniger in der oft irrigen Wiedergabe der scholastischen Lehren als vielmehr in der Benützung und Anführung ungedruckter Texte beruht. Die Neuscholastik fand in Frankreich reichste historische Vorarbeit, die von ihren historisch eingestellten Vertretern und auch von außerhalb der katholischen Philosophie stehenden Forschern fruchtbar weitergeführt wird.

In Italien erblühte im 19. Jahrhundert eine Renaissance der thomistischen Philosophie, über deren führende Persönlichkeiten uns A. Pelzer und A. Masnovo wertvolle Aufschlüsse gegeben haben[1]. Der Schwerpunkt dieser scholastischen Restauration liegt, wie die Namen Liberatore, Sanseverino, Tapparelli, Zigliara u. a. uns künden auf spekulativ-systematischen Boden. Indessen haben einzelne dieser italienischen Neuscholastiker, wie der noch jetzt lebende Philosoph S. Talamo mit seinem Buche L'Aristotelismo nella Scolastica auch der historischen Forschung ihr Interesse zugewendet. Einer der ganz großen Kenner der scholastischen Handschriften, ein bahnbrechender Editor, der Franziskaner Fidelis a Fanna ist Italiener gewesen. In Spanien haben Balmes, Donoso Cortez, Orti y Lara u. a. die Gedanken der Scholastik in eindrucksvoller Weise zur Darstellung gebracht, ein historischer Zug ist den Schriften des Kardinals Zeferino Gonzalez eigen, der auch eine Geschichte der Philosophie geschrieben und dessen Estudios sobre la filosofia de S. Tomas auch historisch eingestellt sind. Für die Geschichtschreibung der Scholastik haben, um noch Lebende nicht zu nennen, Menendez y Pelayo und der kürzlich verstorbene Verfasser der Geschichte der spanischen Philosophie Bonilla y San Martin Großes geleistet.

Im englischen Sprachgebiete ist im 19. Jahrhundert die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie durch Handschriftenkataloge und Textpublikationen und gegen Ende des Jahrhunderts durch Rashdalls Geschichte der mittelalterlichen Universitäten, von der eine neue Auflage vorbereitet wird, gefördert worden.

In Deutschland wurde durch das Erwachen des Interesses für das Mittelalter im Zeitalter der Romantik einer günstigeren Beurteilung der mittelalterlichen Scholastik allmählich der Boden bereitet. Auch die intensive Erforschung der Geschichte des Mittelalters, die mit der Begründung der Monumenta Germaniae machtvoll einsetzte, zog das mittelalterliche Geistesleben in den Bereich der Untersuchung. Weniger Neigung zur Beschäftigung

[1] A. Pelzer, *Les initiateurs italiens du Néo-Thomisme contemporain. Extrait de la Revue Néo-scolastique de Philosophia*, Mai 1911, Louvain 1911. A. Masnovo, *Il Neo-Tomismo in Italia*, Milano 1923.

mit der Philosophie des Mittelalters bestand in den Kreisen der deutschen Philosophie und Theologie. Hier hatte doch die Reformation mit ihrer Ablehnung der Scholastik zu stark nachgewirkt und die Aufklärung hatte auch in katholischen Kreisen das Verständnis für die scholastische Gedankenwelt großenteils ausgelöscht. Wir finden zwar bei Denkern wie Baader eine freundliche Stellungnahme zu Thomas von Aquin, aber im ganzen und großen ist in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wenig Aufgeschlossenheit für Inhalt und Geschichte der mittelalterlichen Scholastik in deutschen Landen wahrzunehmen. Möhlers Abhandlung über Anselm von Canterbury und F. A. Staudenmaiers, der auch in seiner Dogmatik dem Zeitalter der Scholastik und Mystik Worte warmer Anerkennung widmet, großes Werk über Eriugena sind Zeichen wachsenden Verständnisse für die Probleme des mittelalterlichen philosophischen und theologischen Denkens. Der große Anklang, den die Spekulation A. Günthers bis tief in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein in katholischen Kreisen fand, ist doch ein Zeichen dafür, daß die Fühlung mit der Philosophie und Theologie der Scholastik recht langsam wieder gewonnen wurde. Die Tätigkeit mit der Scholastik vertrauter Philosophen, wie des edlen J. Clemens und teilweise auch J. Kleutgens, dessen Philosophie und Theologie der Vorzeit auch für die Geschichte der Scholastik von Belang sind, erschöpfte sich vielfach in polemischen Auseinandersetzungen mit Hermes und Günther. Ich kann in diesem Zusammenhange mich mit den großen theologischen Führern der deutschen Neuscholastik mit Kleutgen, Scheeben, C. v. Schäzler und Heinrich nicht befassen, so ergebnisreich deren Wirken auch für die Wiedererneuerung der scholastischen Philosophie gewesen ist, ich kann, um den Hintergrund für Cl. Baeumkers Bedeutung für die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie in kurzen Strichen zu zeichnen, nur auf die vorausgehende Arbeit deutscher Gelehrter auf dem Gebiete der Geschichte der scholastischen Philosophie mit ein paar kurzen Bemerkungen eingehen. Ein nichtkatholischer Geschichtschreiber der Philosophie H. Ritter hat in seiner mehrbändigen Geschichte der christlichen Philosopie die Philosophie der Patristik und Scholastik mit vorher ungewohnter Ausführlichkeit und mit freundlichem Interesse behandelt. Eine bedeutsame Leistung eines für die damalige Zeit seltenen Eindringens in Text und Geist der thomistischen Philosophie stellt der in den zwanziger Jahren entstandene Dantekommentar des späteren Königs Johann von Sachsen (Philalethes) dar. Im Jahre 1863 veröffentlichte Kaulich in Prag ein Werk über die Entwicklung der scholastischen Philosophie von Scotus Erigena bis Abälard. Im folgenden Jahre

erschien der erste Band der großen dreibändigen Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von A. Stöckl. Der Wert dieser bis jetzt ausführlichsten Darstellung der mittelalterlichen Philosophie besteht in der eingehenden mit Texten reich belegten Darstellung der Lehren der einzelnen Scholastiker, indessen läßt Stöckls Werk tieferes Eindringen in die inneren Zusammenhänge oder gar Fühlung mit der mittelalterlichen Gesamtkultur gar sehr vermissen. In dieser Hinsicht wird Stöckls Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von P. Haffners geistvollen Grundlinien der Geschichte der Philosophie übertroffen und ergänzt. Stöckl gehört der um die Wiederbelebung der thomistischen Philosophie in Deutschland hochverdienten Eichstätter Schule an, deren wissenschaftlich feinster Kopf Fr. Morgott gewesen ist. Baeumker hat seine sorgsam und mit guter Methode gearbeiteten Beiträge zu Einzelfragen und Einzelpersönlichkeiten der scholastischen Philosophie und Theologie sehr geschätzt. Der fruchtbarste Schriftsteller auf dem Gebiete der Geschichte der Scholastik ist dazumalen ohne Zweifel der Wiener Theologe K. Werner gewesen. Seine großen Werke über Thomas von Aquino, Franz Suarez, über die Scholastik des späteren Mittelalters, wozu noch eine Fülle von meist in den Veröffentlichungen der Wiener Akademie erschienener Einzeluntersuchungen kommt, geben ein klares Bild über Leben, Werke und Lehren der Scholastiker und gehen auch auf die gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Denker ein.

Diesen soeben genannten umfangreichen Publikationen haftet der Mangel an, daß sie das überaus reiche Material, das in den Handschriften und in Inkunabeln aufgespeichert ist, nicht heranziehen und dadurch kein vollständiges und wirklichkeitsgetreues Bild der geistigen Strömungen der Scholastik bieten können.

Der Forderung handschriftlicher Forschung kommt in reichem Maße die Dogmengeschichte des Mittelalters von J. Bach nach, das für die deutsche Scholastik des 12. Jahrhunderts wertvolles neues Material allerdings vorwiegend christologischen und nicht eigentlich philosophischen Inhalts darbietet. Auf einer ungemein gründlichen Kenntnis der Inkunabeldrucke scholastischen speziell logischen Inhalts ruht das für die Geschichte der Spätscholastik so bedeutsame Werk C. Prantls, Die Geschichte der Logik im Abendlande. Es ist dieses Werk nach Baeumkers[2] Urteil „nirgendwo ein Werk aus zweiter Hand; es ist kein bequemes Kompendium, sondern Forscherarbeit für den Forscher, ein gründliches, von unermüdlicher Arbeit und staunenswertem Fleiße zeugendes Werk, das der Forschung noch auf lange hin die wert-

[2] Cl. Baeumker, *Carl Prantl*, in: *Allg. Deutsche Biographie* 55 (1910) 870.

vollsten Dienste leisten wird". Baeumker verkennt indessen auch nicht die Mängel dieses Werkes. Prantl fehlt die Gabe, das Historische in seinem Werden glaubhaft zu machen und es begreiflich werden zu lassen, wie Vergangenes einmal lebendig war. Auch hat Prantls schroffe Abneigung gegen die Scholastik sein historisches Urteil getrübt, wie denn auch aus der Geschichte der formalen Logik allein sich der Werdegang des scholastischen Denkens nicht beleuchten läßt. Die Darstellung Prantls ist nicht auf der Basis einer möglichst allseitigen Kenntnis der handschriftlichen Quellen aufgebaut und hat deshalb in neuester Zeit sicher mannigfache Korrekturen erfahren. Kardinal Ehrle, der in seinem die Spätscholastik in ganz neues Licht stellenden Werke über den Sentenzenkommentar Peters von Candia tiefe Furchen durch das Ackerfeld der Geschichte der nominalistischen Spätscholastik gezogen hat, schreibt von Prantls Darstellung des Nominalismus[3]: „Die Frage wurde bereits von Prantl, trotz seiner souveränen Verachtung der Scholastik, mit Geduld und Fleiß untersucht. Aber seine Arbeit ist weder lücken- noch fehlerlos, auch wenn wir von deren lehrhafter und spekulativer Seite, die sehr viel Schiefes enthält, absehen." Die ganz aus dem intensivsten Handschriftenstudium herauswachsenden Forschungen von C. Michalski über die philosophischen Strömungen und Strebungen des 14. Jahrhunderts, die verheißungsvollen Vorboten einer großen zusammenfassenden Gesamtdarstellung, bringen an Prantls Linienführung vielfache Änderung und Verbesserung an.

Eine systematische Heranziehung und Durcharbeitung des scholastischen handschriftlichen Materials im großen Stile wurde durch zwei deutsche Forscher, P. Heinrich Denifle O. P. und Franz Ehrle S. J., dem jetzigen Kardinal, vorgenommen und dadurch eine neue Ära der Geschichtschreibung der Philosophie und Theologie des Mittelalters eingeleitet.

Ein dritter deutscher Gelehrter, Baeumkers Landsmann, ein Freund seines elterlichen Hauses, dem er noch kurz vor seinem Tode so schöne Worte des Gedenkens gewidmet hat[4], der Franziskaner Ignatius Jeiler, begegnet uns an der Seite von P. Fidelis a Fanna, des uns schon bekannten genialen Handschriftenforschers, und hat nach dessen frühem Tode die monumentale Bonaventura-Ausgabe zu Ende gebracht und das Franziskanerkolleg von Quaracchi zu einer Zentrale scholastischer Forschungen und Editionen ausgestaltet.

---

[3] Franz Kardinal Ehrle S. J., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des späteren Pisanerpapstes Alexanders V.,* Münster i. W. 1925, 113.

[4] Cl. Baeumker, *Erinnerungen an P. Ignatius Jeiler. Mit Briefen von P. Ignatius an den Verfasser,* in: *Franziskanische Studien* 11 (1924), 33—49.

Denifle hat durch seine bahnbrechenden Untersuchungen und Entdeckungen auf dem Gebiete der Geschichte der deutschen Mystik Wahrheit und Klarheit über das Verhältnis von Scholastik und Mystik ausgebreitet, durch seine Geschichte der Universitäten des Mittelalters und sein gewaltiges Chartularium Universitatis Parisiensis die Zusammenhänge zwischen scholastischem Denken und mittelalterlichem Unterrichtswesen aufgehellt und Leben und Werke unbekannter Scholastiker aus Urkunden und Handschriften ausgegraben, er hat weiterhin mit genialer Intuition eine Reihe wichtiger Funde gemacht und dadurch in schwierige ideen- und literaturgeschichtliche Probleme der Scholastik helles Licht gebracht. Denifles Lutherwerk hat die spätscholastischen Wurzeln der Reformationstheologie aufgedeckt. Noch im Vorwort zu seinem letzten Werke: Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justifuicatio hat der rastlose Forscher auf die Wichtigkeit und Notwendigkeit scholastischer Handschriftenstudien energisch hingewiesen und dabei auch der Arbeit Baeumkers gedacht: „Prof. Baeumker beschäftigt sich, wie ganz recht, in seinen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters handschriftlich bloß mit der scholastischen Philosophie, und er hat, wie die vier Bände beweisen, glücklich auf andere eingewirkt." Kardinal Ehrle, der mit Denifle das ganz aus ungedruckten Materialien geformte Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters herausgegeben, hat durch wertvollste Forschungen neue Züge und Linien in die Geschichte der Franziskanerscholastik, der älteren Dominikanerschule und der ältesten Schüler des hl. Thomas eingegraben, ihm verdanken wir neue Erkenntnisse über Spätscholastik und über die Restauration der Scholastik in Spanien im 16. Jahrhundert. Aus handschriftlicher Forschung ist als eine der allerwichtigsten Feststellungen der Geschichte der Hochscholastik Ehrles Nachweis des Kampfes zwischen Augustinismus und Aristotelismus hervorgegangen. Im Jahre 1883, in der Zeit, da Baeumker am Anfange seiner philosophischen Lehrtätigkeit stand, hat Kardinal Ehrle in seinem unvergänglichen Artikel über „Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura" die Notwendigkeit, die Methoden und Hilfsmittel sowie die Arbeitsgebiete der scholastischen Handschriftenforschung aus der Fülle eigener Erfahrung programmatisch dargelegt.

Wir sind jetzt an der Stelle angelangt, wo sich Baeumkers Forschertätigkeit auf dem Gebiete der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie einreihen läßt. Er hat in seiner für das bekannte Unternehmen des Verlages Felix Meiner geschriebenen

Selbstdarstellung, die uns einen Einblick in sein wissenschaftliches Werden und Wollen auf eine so reizend liebenswürdige Weise gewährt, auf die Zusammenhänge eines wissenschaftlichen Arbeitens mit den Unternehmungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen hingewiesen. Er hebt hier besonders Denifles und Ehrles Verdienste hervor: „Da waren es vor allem zwei Forscher, Denifle und Ehrle, die ebenso gründliche Kenner der Handschriften wie vertraut mit der scholastischen Lehre und den Methoden historischer Untersuchung waren, durch eine Fülle bahnbrechender Untersuchungen der Forschung auf diesem Gebiete entscheidende Anstöße gaben.... Das Bild der Scholastik begann sich zu wandeln. . . . An der Lösung all der sich hier stellenden zahllosen Aufgaben teilzunehmen war die Aufgabe, die mich mächtig anzog." Baeumker führt dann weiter aus, daß ihm weniger die synthetische Zusammenfassung, eine abgeschlossene quellenmäßige Geschichte der mittelalterlichen Philosophie etwa nach dem Vorbild von E. Zellers Geschichte der Philosophie der Griechen vorschwebte. Denn dazu sei nach seiner Auffassung noch nicht der genügende Unterbau monographischer Untersuchungen und Quellenforschungen vorhanden. „Meine ganze Art war mehr der Analyse und der Urproduktion aus den Quellen als einem abschließenden Ausbauen zugewandt. Hierbei suchte ich besonders solche Seiten zu erforschen, die bisher noch wenig geklärt zu sein schienen. Insbesondere die Bewegungen in den Kreisen der Artisten, zugleich in ihren Zusammenhängen mit den naturwissenschaftlichen Studien, ergaben sich mir als solche, damit auch die platonischen und neuplatonischen Unterströmungen und die mannigfache Auswirkung dieser Bewegungen in den theologischen Kreisen, insbesondere in die Mystik hinein. So ließ sich dann von dort aus mancherlei für das genetische Verständnis der von Denifle und Ehrle in erster Linie erforschten theologisch gerichteten Scholastik gewinnen, die an Einfluß und dauernder Bedeutung jene andere ja freilich weit überragte." Baeumker lenkte sonach sein ganz besonderes Augenmerk und Interesse den philosophischen Bestrebungen innerhalb der Artistenfakultät und den damit zusammenhängenden naturwissenschaftlichen wie auch humanistischen Strömungen des mittelalterlichen Denkens auf Grund neuerschlossener handschriftlicher Quellen zu. Er hat aber, wie wir uns überzeugen werden, keineswegs die scholastische Philosophie, die von den großen Theologen des Mittelalters vertreten wurde, hintangesetzt, er hat auch diese theologische Scholastik nicht bloß im philosophischen Bereiche, sondern auch bis in die Fragen rein theologischer Spekulation gründlich gekannt. Während Denifle, Ehrle und andere aus Theologenkreisen hervorgegangene Scholastiker sich der Haupt-

sache nach auf die ihrem Gehalt nach wertvollere und in ihrer Wirkung nach machtvollere Philosophie der theologischen Scholastik eingestellt und durch handschriftliche Forschungen hier neue Quellen erschlossen und das Angesicht der mittelalterlichen Scholastik und Mystik erneuert haben, geht Baeumker auch den von theologischen Interessen nicht geleiteten und beeinflußten philosophischen Richtungen der Scholastik, wie sie vor allem in der Artistenfakultät gepflegt wurden, in eindringender Quellenforschung nach. Daß dabei die Beziehungen der Scholastik zur Antike und zur arabisch-jüdischen Philosophie eine besondere Betonung gefunden haben, liegt in der Natur der Sache und auch in Baeumkers wissenschaftlicher Eigenart begründet. In Frankreich, wo das Studium der mittelalterlichen Philosophie hauptsächlich von Nichttheologen, die großenteils außerhalb der katholischen Weltanschauung standen, betrieben wurde, war im 19. Jahrhundert auch diese rein profane Seite der Scholastik ausgiebiger gepflegt worden. In Deutschland hatte außer C. Prantl V. Rose in einer Reihe wertvoller Aufsätze Fragen der mittelalterlichen Literaturgeschichte, die auch die Scholastik berührten, behandelt, wie denn auch seine später entstandenen Kataloge der Berliner lateinischen Handschriften große Vertrautheit mit Quellen und Literatur der Scholastik verraten. In den siebziger Jahren hatten Barach und Wrobel eine Bibliotheca philosophiae mediae aetatis ins Dasein gerufen, von der allerdings nur zwei Bändchen, eine Ausgabe der Schrift De mundi universitate des Bernhard Silvestris und Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis erschienen sind.

Clemens Baeumker wurde geboren am 17. September 1853 zu Paderborn und wurde im Schoße einer tiefgläubigen katholischen westfälischen Familie erzogen. Seine humanistischen Studien machte er am Gymnasium seiner Vaterstadt, wo sein Vater als Professor wirkte. An der philosophisch-theologischen Lehranstalt, der jetzigen bischöflichen Akademie zu Paderborn, begann Baeumker im Jahre 1872 seine philosophisch-theologischen Studien, die er dann an der Akademie in Münster fortsetzte. Wie er in seiner Selbstdarstellung berichtet, hat in Paderborn der Philosophieprofessor Joseph Vigener durch seine Vorlesungen, die sich enge an den Cursus philosophicus des Johannes a S. Thoma anschlossen, und durch Übungen an der Hand der Texte des hl. Thomas und des hl. Bonaventura Baeumker mit der thomistischen Philosophie inhaltlich vertraut gemacht. J. Vigener hat sich auch durch eine Monographie über die Ideenlehre des hl. Thomas als gründlichen Kenner der thomistischen Erkenntnislehre bekundet. Sehr wirksam wurde Baeumker in philosophischer Hin-

sicht durch P. Ignatius Jeiler beeinflußt, der damals im Paderborner Franziskanerkloster weilte und der Familie Baeumker seit alters befreundet war. In Münster hat Baeumker seine philosophischen und theologischen Studien weitergeführt und hat daran das Studium der Philologie geschlossen. In der Philosophie war damals in Münster ein eindrucksvoller Lehrer der blinde Christoph Bernhard Schlüter. Doch war Baeumker, wie er selbst gesteht, in der Philosophie der Hauptsache nach auf die Bücher und auf sich selbst angewiesen. Er hat damals schon die aristotelischen Schriften systematisch durchgearbeitet und so frühzeitig den Grund zu der großen Aristoteleskenntnis, die auch seinen scholastischen Forschungen in so hohem Maße zugute kam, gelegt. Desgleichen hat er umfassende Textstudien in den Werken des hl. Thomas gemacht und sorgsam die Summa philosophica des Philippus a Ss. Trinitate, eine der besten, getreuesten, klarsten und tiefsten Darstellungen der thomistischen Philosophie, exzerpiert. Diese große Vertrautheit, die sich Baeumker schon in jungen Jahren mit dem Inhalt der thomistischen Philosophie und Theologie angeeignet hat, hat auch seinen späteren historischen Forschungen eine große Sicherheit in der Darlegung und Beurteilung der scholastischen Lehrsysteme verliehen. Kardinal Ehrle bemerkt mit Recht: „Es sind die scholastische Philosophie und Theologie Fächer, bei deren Betreten eine führende Hand oder wenigstens gründliches Studium eines geeigneten Handbuches mehr als bei manchem anderen Fach unerläßlich sind. Wer sich ohne eine solche Beihilfe an die Erklärung eines mittelalterlichen Philosophen setzt, wagt dieselben Irrfahrten, welche jeder zu gewärtigen hat, der ein fachmännisches Werk einer ihm unbekannten Wissenschaft zur Hand nimmt“ [5].

Baeumker hatte inzwischen seinen Plan, dem geistlichen Stande sich zu widmen, aufgegeben, da er zur praktischen Seelsorge keine Neigung verspürte, und gedachte, nunmehr sich auf die Habilitation in der Philosophie vorzubereiten. Um aber nach dem Tode seines Vaters für seine Mutter sorgen zu können, verzichtete er auf diesen Plan und trat, nachdem er im Jahre 1877 in Münster sich den philosophischen Doktorgrad erworben und das philologische Staatsexamen gemacht hatte, anfangs 1878 am Paulinischen Gymnasium in Münster in das Lehrfach ein. Die Vorsehung fügte es indessen doch, daß Baeumker unerwartet rasch ohne Privatdozent gewesen zu sein, in das akademische Lehramt gelangte und so seinen Herzenswunsch, der Philosophie sich als Lehrer und Forscher ganz widmen zu können, in Erfüllung gehen

---

[5] Kardinal Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, 113.

sah. Im Jahre 1883 wurde er als ordentlicher Professor der Philosophie an die Universität Breslau berufen, wo er 17 Jahre mit einer seltenen Hingabe an seinen Beruf wirkte und sich in einem lieben Freundeskreise recht heimisch fühlte. Im Jahre 1900 wurde Baeumker Professor der Philosophie in Bonn, im Jahre 1903 folgte er einem ehrenvollen Rufe als Nachfolger Windelbands nach Straßburg. Als im Jahre 1912 Freiherr Georg von Hertling als Ministerpräsident an die Spitze der bayerischen Regierung trat, wurde Baeumker als sein Nachfolger nach München berufen, wo er auch im Unheilsjahre des Zusammenbruchs und der Revolution Rektor der Universität war. Diese schweren Ereignisse und rastlos aufreibende, keine Schonung kennende Arbeit auf dem Katheder und am Schreibtische haben seine ohnedies durch viele schwere Krankheiten geschwächte Gesundheit ganz erschüttert und ihn am 7. Oktober 1924 durch allzu frühen Tode seiner hingepferungsvoll besorgten Gemahlin, seinen Söhnen, seinen Freunden, Kollegen und seinen Schülern und der Wissenschaft entrissen. Es ist hier, da es sich nicht um ein vollständiges Lebens- und Charakterbild handelt, nicht meine Aufgabe, Baeumkers Lehrtätigkeit, in der seine große, edle, vorbildliche Persönlichkeit in lebendiger Wirkkraft vor begeisterten Schülern sich kundgab, zu schildern, für mich kommt hier in erster Linie die Forschungstätigkeit, das literarische Schaffen des Begründers der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters in Betracht. Eine vollständige Biographie, für welche seine Tagebücher und seine weitausgedehnte Gelehrtenkorrespondenz wertvolle Quellen sind, ist erst in späterer Zeit zu schreiben. Es sollen solche herrliche Gestalten der Wissenschaften, in denen der Bund von Wissenstiefe, weihevoller Religiosität und ethischem Seelenadel ein reiches und reines Innenleben uns erschauen läßt, in eindrucksvollen Lebensbildern ebenso weiterwirken wie Persönlichkeiten des mehr in die Augen fallenden und glänzenden öffentlichen Wirkens. Wir wenden uns Baeumkers Forschertätigkeit vor allem auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie des Mittelalters nunmehr im einzelnen zu.

Die ersten literarischen Arbeiten Baeumkers galten, wenn wir von Veröffentlichungen über Petrarca und über den Münsterischen Humanisten Murmellius absehen, der Geschichte der griechischen Philosophie. Schon Baeumkers Dissertation *über des Aristoteles Lehre von den äußeren und inneren Sinnesvermögen* (Paderborn 1877), welche die aristotelische Lehre von der Wahrnehmung in Hinsicht auf ihre Natur, auf ihre Objekte, die ihr zugrundeliegenden psychischen Vermögen und körperlichen Organe behandelt, zeigt den gründlichen Kenner der

psychologischen Schriften des Aristoteles. Der Bonner Philosoph J. Neuhäuser, dessen Nachfolger einst Baeumker werden sollte, hat über diese Erstlingsarbeit Baeumkers eine Kritik geschrieben, die selber wieder zu einer eigenen Schrift sich ausreifte. An diese Dissertation reihen sich zahlreiche Artikel über Aristoteles, über den Sophisten Polyxenos, über die Ewigkeit der Welt bei Plato, welche aus Baeumkers Feder in philosophischen und philologischen Zeitschriften erschienen. Eine reife Frucht intensivster Beschäftigung mit der griechischen Philosophie ist Baeumkers umfangreiches tiefgründiges Werk über das Problem der Materie in der griechischen Philosophie (Münster 1890). Es stellt dieses Werk einen problemgeschichtlichen Längsschnitt durch die Entwicklung der griechischen Naturphilosophie vor. In fünf Abschnitten wird die Lehre der jonischen Hylozoisten, Platons und des Aristoteles, der Epikuräer und Stoiker sowie des Neuplatonismus auf Grund sorgfältigster Durcharbeitung der Texte entwickelt. Die philologische Schulung und Begabung Baeumkers kommt in scharfsinnigen Textinterpretationen, die philosophische Betrachtungsweise in scharfer Herausarbeitung der inneren Zusammenhänge und logischen Gliederung der einzelnen Theorien sowie in der sachlichen Würdigung des atomistischen und aristotelischen Systems zur Geltung. Für die Geschichte der Philosophie des Mittelalters, in der doch seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts die Lehre von Materie und Form in Metaphysik, Naturphilosophie und Psychologie eine beherrschende Stellung einnimmt, ist dieses Werk Baeumkers von großer Bedeutung, da eine richtige Erkenntnis und Beurteilung der verschiedenen Formen und Schattierungen, welche die antike Lehre von Materie und Form im scholastischen Denken angenommen hat, ohne gründliche Vertrautheit mit den Texten und Gedankengängen der griechischen namentlich aristotelischen Philosophie nicht gut möglich ist. Dies kommt in der Kontroverse, in welche Baeumker infolge seines Buches mit P. Gundisalv Feldner O. Pr. verwickelt wurde, deutlich zum Ausdruck. Baeumker schrieb gegen die unberechtigten Angriffe, welche Feldner in Commers Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie veröffentlichte, einen Abwehrartikel in das Philosophische Jahrbuch unter dem Titel: Herr Fr. Gundisalv Feldner und mein Problem der Materie in der griechischen Philosophie (1898).

In die Breslauer Zeit fallen zu einem guten Teile schon Baeumkers handschriftliche Forschungen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie. Wir bemerken in der Auswahl der Handschriften, die er damals abschrieb und kollationierte, eine bewußte und gewollte Bevorzugung philosophischer Traktate und

Werke, welche entweder als wichtige Quellenwerke die arabisch-jüdische Philosophie dem christlichen scholastischen Denken übermittelten oder welche der reinen, nicht im Dienste der Theologie stehenden Philosophie der Artistenfakultät entstammten. Baeumker ließ sich diese Handschriften teils nach Breslau aus Paris, Troyes, Erfurt, München, Lilienfeld usw., einmal für seine Ausgabe des Fons vitae Avencebrols durch Vermittlung von Kardinal Kopp auch aus Spanien kommen, teils machte er in den Bibliotheken selbst handschriftliche Forschungen. So treffen wir ihn im Oktober 1894 in der Pariser Nationalbibliothek, wo er eine Reihe von Handschriften einsah und abschrieb oder aus denselben Exzerpte und Abschriften machte. In den Osterferien 1897 machte Baeumker eine italienische Bibliotheksreise, auf welcher er hauptsächlich Handschriften der Vatikanischen Bibliothek und der Markusbibliothek studierte. Wir gewinnen ein Bild von den vielseitigen Interessen Baeumkers auf dem Gebiete der Philosophie des Mittelalters, wenn wir den Inhalt der von ihm eingesehenen Handschriften uns vergegenwärtigen. Im Vordergrund der Forschung stand damals der Fons vitae Avencebrols, für dessen Edition eine Reihe von Handschriften herangezogen werden mußte. Dieses Werk des jüdischen Philosophen in lateinischer Übersetzung findet sich in den Handschriften im Zusammenhange mit anderen bedeutsamen philosophischen Traktaten, auf die so von selbst Baeumkers Aufmerksamkeit hingelenkt wurde. So enthält z. B. Cod. lat. 14 700 der Bibliothèque nationale zu Paris außer dem Fons vitae Werke von Algazel, Alfarabis Schriften De divisione philosophiae und De ortu scientiarum, Abhandlungen von Adelard de Bath und Adam Parvipontanus, die Schrift De unitate et uno des Dominicus Gundissalinus und die Schrift De motu cordis des Alfredus Anglicus. Die späteren Publikationen Baeumkers und anderer, denen er hochherzig seine Abschriften zur Verfügung stellte, erinnern uns an diese Pariser Handschrift. Cod. lat. 1663 der gleichen Bibliothek, welche Baeumker 1890 in Breslau hatte und größtenteils abschrieb, enthält gleichfalls die philosophiegeschichtlich so wertvolle Schrift Alfredus Anglicus De motu cordis, dazu die Abhandlungen De immortalitate animae und De anima des Dominicus Gundissalinus. Der Gedanke, eine Ausgabe der Metaphysik Avicennas zu veranstalten, hat Baeumker mit den großen Sammelhandschriften, welche die lateinischen Übersetzungen der Werke der arabischen Philosophen enthalten, gründlich bekannt gemacht. Auf seiner italienischen Bibliothesreise hat er, wie aus Aufzeichnungen ersichtlich ist, hauptsächlich Handschriften der Metaphysik Avicennas eingesehen. In den Jahren 1890 und 1891 hat Baeumker eine Reihe von Handschriften nach

Breslau kommen lassen, um daraus Abschriften oder Exzerpte zu machen. Im Jahre 1891 beschätigte er sich auch mit Eriugenas Übersetzung der Schriften des Pseudo-Areopagiten. Es würde sich lohnen, im einzelnen an der Hand der von ihm benützten Handschriften Baeumkers Forschungen auf den verschiedensten Gebieten der mittelalterlichen Philosophiegeschichte zu verfolgen. Das wissenschaftliche Charakterbild eines großen Forschers läßt sich nicht bloß aus seinen veröffentlichten Werken, sondern auch aus Materialien zu Büchern, die dann nicht erschienen sind, erkennen. Das tiefste Wesen des Menschen zeigt sich nicht bloß in dem, was er getan und erreicht, sondern auch in dem, was er gewollt hat. Gerade Baeumkers Plan neben der Ausgabe von Avencebrols Fons Vitae auch eine kritische Ausgabe der Metaphysik Avicennas zu veranstalten, bekundet eine besonders für den damaligen Stand der Forschung staunenswerten Weitblick für die eigentlich großen Aufgaben der mittelalterlichen Philosophiegeschichte. Baeumker ist leider mit seiner Avicennaausgabe nicht über die Anfänge hinausgekommen, andere Arbeiten sind, wie dies bei großen Forschern so häufig der Fall ist, störend dazwischengetreten[6]. Aber es ist Baeumkers nicht verwirklichter Plan gleichsam ein wissenschaftliches Testament, dessen Ausführung zu den vordringlichsten Zukunftsaufgaben der scholastischen Forschung nach wie zuvor gehört. Auch M. Hortens Übersetzung der Metaphysik Avicennas hat diese Aufgabe keineswegs überflüssig gemacht. Es ist jüngst in den Veröffentlichungen des Orientalischen Institutes in Rom eine lateinische Übersetzung des Kompendiums der Metaphysik Avicennas, welche Nemetallah Carame aus dem Arabischen hergestellt und J. Sestili mit einer inhaltsvollen Einleitung versehen hat, erschienen. Doch dies ist ein Werk, das der Scholastik in lateinischem Sprachgewande nicht vorlag. Die Metaphysik Avicennas, die der hl. Thomas so viel verwertet hat, steht in der von Johannes Hispanus und Dominikus Gundissalinus gefertigten arabisch-lateinischen Übersetzung in unzureichenden alten Drucken uns zur Verfügung. Baeumker hat in seinem Bestreben, die Scholastik ideengeschichtlich aus den Quellen zu verstehen, das Bedürfnis empfunden, eine kritische

---

[6] Baeumker schreibt noch im Philos. Jahrbuch 1921: „Gerade wegen dieser hohen Bedeutung der Metaphysik Avicennas für die Scholastik, die ja nur die lateinische Übersetzung kannte, bleibt darum freilich neben Hortens deutscher Übersetzung auch eine den Anforderungen der Gegenwart entsprechende neue kritische Ausgabe der lateinischen Übersetzung ... ein dringendes Bedürfnis. Ich habe früher mancherlei für diesen Zweck getan, glaube auch eine doppelte Rezension dieser Übersetzung gefunden zu haben, habe aber die Sache liegen lassen müssen."

Ausgabe der lateinischen Übersetzung dieses Werkes des arabischen Philosophen zu veranstalten.

Baeumker hat diese umfassenden handschriftlichen Forschungen schon zu einer Zeit gemacht, da diese mühsame Arbeit noch nicht durch das Hilfsmittel der Handschriftenphotographie erleichtert war. Bei seinen späteren Editionen hat er natürlich auch dieser Hilfe sich bedient. Um uns noch ein Bild von dem Umfang der handschriftlichen Forschungen Baeumkers zu machen, seien die von ihm gemachten Abschriften von Codices, wie sie in seiner jetzt im Besitze der Albertus-Magnusakademie in Köln befindlichen Bibliothek aufbewahrt sind, zusammengestellt: Die Glossen des Heiric von Auxerre zu der pseudo-augustinischen Schrift De decem categoriis; (Abschrift aus Cod. 12 949 der Pariser Nationalbibliothek); Die Glossen des angeblichen Jepa zur Isagoge des Porphyrius (Abschrift aus Cod. Par. lat. 12 949); Anonymi liber qui Prepnon inscribitur (Abschrift aus Cod. Par. lat. 15 078); Tractatus Bernensis de atomis (Abschrift aus Cod. AA 90, 29 der Berner Stadtbibliothek); Gundissalinus De divisione philosophiae (aus Cod. Par. lat. 14 700); Abschriften der Abhandlungen De anima, De immortalitate animae und De processione mundi des Dominicus Gundissalinus; Abschriften des Tractatus contra Amalricianos und von umfangreichen Teilen der Isagogae theophaniarum symbolicae des Garnerius von Rochefort (aus Cod. 455 von Troyes); Abschriften von Isaac de Stella De anima, von Alfarabi De ortu scientiarum und De intellectu et intelligibili und von Avicennas Metaphysica (nur ein Teil des 1. tractatus), von Alfredus Anglicus De motu cordis und Commentum super librum Aristotelis de plantis (letzteres Werk aus Cod. Par. 14 700 und Cod. Vindob. 2302); Guilelmus de Shyreswood Introductiones in logicam (aus Cod. Par. 16 617); Adelardi Bathensis De eodem et diverso (aus Cod. Par. 2389 von Baeumker im Oktober 1894 in Paris abgeschrieben); Abschriften von Sigers von Brabant Impossibilia, vom Liber XXIV philosophorum und des Liber de intelligentiis Pseudo-Witelos. Die umfangreichste Abschrift, die Baeumker gemacht und mit den Varianten aller Handschriften versehen hat, ist diejenige des Fons vitae des Avencebrol. Baeumker hat auch Vorarbeiten für eine Ausgabe der Schrift De immortalitate animae des Wilhelm von Auvergne hinterlassen. Der größte Teil dieser Abschriften ist teils von Baeumker selbst, dann auch von anderen, denen er bereitwillig und selbstlos seine Abschriften zur Verfügung stellte, in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ediert worden. Baeumkers Editionen scholastischer Texte sind mit einer Sorgfalt und einer Gründlichkeit hergestellt, die wirklich vorbildlich ist. Er hat es meisterhaft verstanden, die philologischen

Grundsätze der Editionsmethode und Editionstechnik auf das Gebiet der mittelalterlichen Philosophie anzuwenden und hier die Wege zu zeigen, auf welchen unter Überwindung der diesen Textpublikationen ganz besonders eigenen Schwierigkeiten die scholastischen Texte möglichst getreu so, wie sie der Verfasser gewollt und gemeint hat, unter Entfernung aller späteren Übermalung wiedergegeben können. Der Variantenapparat gibt ein zuverlässiges Bild der handschriftlichen Überlieferung. Wir werden genau über Randbemerkungen, Korrekturen, Rasuren usw. in den Handschriften unterrichtet, Interpolationen werden als solche gekennzeichnet, bei schwerleserlichen Worten wird in den Varianten die Abkürzung wiedergegeben. Man braucht bloß den Variantenapparat, den Baeumker seiner Ausgabe der Schrift De intelligentiis in seinem Witelobande beigegeben hat, einzusehen, um die Gewissenhaftigkeit, Sicherheit und den Scharfsinn der Editionsweise Baeumkers bewundernd zu erkennen. Zu den schwierigsten Aufgaben scholastischer Editionen gehört bekanntlich die Feststellung der Zitate. Hier hat auch Baeumker keine Mühe gescheut, um auch die am schwersten auffindbaren Zitate zu finden. Seine Belesenheit in der antiken Philosophie, vor allem seine Vertrautheit mit dem aristotelischen Schrifttum hat ihm hier trefflichste Dienste geleistet. Es steckt in diesem Zitatennachweis eine Fülle wertvollster Mitteilungen über die Quellen des scholastischen Denkens. Ich verweise hier nur auf eine der letzten Editionsarbeiten Baeumkers, auf seine herrliche Ausgabe der Schrift De motu cordis des Alfred von Sareshel, bei der der Quellen- und Zitatenapparat von selbst zu einem ideengeschichtlichen Kommentar dieser schwerverständlichen Schrift sich erweitert. Baeumker hat denn auch strenge Anforderungen an die Editionsarbeiten anderer gestellt. Es kommt dies in der scharfen Rezension zum Ausdruck, welche der sonst so milde Gelehrte über die ersten Bände der Editio Leonina der Werke des hl. Thomas, die ja in den späteren Bänden wesentlich besser geworden ist und in der Ausgabe der Summa contra Gentiles eine der allerschwersten Aufgaben der scholastischen Textpublikationen dank der hingebenden Arbeit der Dominikaner C. Suermondt und P. Makey meisterhaft gelöst hat, im Archiv für Geschichte der Philosophie veröffentlicht hat. Mit großer Genugtuung und Befriedigung hat er die Bände der monumentalen Bonaventuraausgabe von Quaracchi begrüßt und beurteilt. Wie hätte er sich gefreut, wenn er noch den ersten Band der Neuausgabe der Summa des Alexander von Hales erlebt hätte. Baeumker hat an Editionen, die von anderen für die Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters übernommen wurden, regsten Anteil genommen und aus den Schätzen seines nieversagenden Wissens reichlichst

mitgeteilt. Über Editionen wie H. Stadlers Ausgabe der Tiergeschichte Alberts des Großen nach der Kölner Urschrift, welche zwei stolze Bände der Beiträge füllen, hat er sich herzlich gefreut, wie man sich über eigene große Schöpfungen nicht mehr freuen kann. Es steckt in Baeumkers handschriftlichen Forschungen, sowohl in den Abschriften wie noch mehr in den Editionen ein Maß wissenschaftlicher Arbeit und auch wissenschaftlichen Scharfsinns, die nur der beurteilen kann, der durch den gleichen steinigen Boden Furchen zieht. Es gelten von Baeumkers Forschungsarbeit die so wahren Worte eines der Größten auf diesem Gebiete, des genialen Franziskaners Fidelis a Fanna: „Manuscriptorum exscriptio et collatio non est opus patientiae tantum, ut quidam putant, sed etiam ingenii, immo plus saepe ingenii quam patientiae“ [7]. Wenn einzelne katholische Philosophen der Gegenwart für diese historische Editions- und Forschungsarbeit wenig Verständnis aufbringen und Baeumker den Mut zur selbständigen Lösung philosophischer Fragen abstreiten, so ändert dies wenig an dem Wert von Baeumkers Lebenswerk vor dem Forum ernster, nicht mit Augenblickserfolgen tändelnder Wissenschaft. Die Wissenschaft wird Baeumkers Editionen noch dankbar benützen, wenn die geistvollen Einfälle geschichtslosen philosophischen Schriftstellerns längst vergessen sind.

Baeumkers Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie des Mittelalters nahmen eine über die Arbeit eines einzelnen Gelehrten weithinaus greifende Größe und Weite dadurch an, daß er im Jahre 1891 die Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters als Zentralorgan für die Veröffentlichung von Texten und Untersuchungen auf dem Gebiete der Geschichte mittelalterlichen Scholastik begründete und sich damit nicht bloß als bahnbrechender Forscher, sondern auch als wissenschaftlicher Organisator von großem Ausmaß erwies. Ohne daß zuvor, wie dies bei solchen Unternehmungen Brauch ist, zuerst irgendeine programmatische Ankündigung erfolgte, erschien im Jahre 1891 das erste Heft, das auch von keiner Einführung in das ganze Unternehmen begleitet war. Erst 23 Jahre später, an der Spitze des 14. Bandes unter dem 15. April 1914, hat Baeumker rückschauend über Zweck und Aufgaben seines inzwischen zu einem Unternehmen von internationaler Bedeutung angewachsenen Unternehmens sich ausgesprochen: „Die Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, welche von mir im Jahre 1891 begründet wurden, haben

[7] Vgl. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926, 30.

sich von Anfang an das Ziel gesetzt, die quellenmäßigen Arbeiten auf dem Gebiete des spekulativen Denkens des Mittelalters im weitesten Umfange zu vereinigen. Sie beschränken sich deshalb nicht auf das lateinische Schrifttum, sondern wandten von Anfang an auch der orientalischen Philosophie des Mittelalters ihre Aufmerksamkeit zu, insbesondere insofern dieselbe für die abendländische Scholastik Bedeutung gewann. Auch Untersuchungen über die Erscheinungen der antiken und der patristischen Zeit, denen für die ideengeschichtliche Entwicklung im Mittelalter Quellenwert zukam, fanden Aufnahme. Ein Abschluß gegen die theologische Spekulation im Mittelalter war nicht beabsichtigt und hat sich bei der engen Verbindung der theologischen und philosophischen Forschung innerhalb der Scholastik immer mehr als unsachgemäß erwiesen. Auch in Zukunft werden die Beiträge Quellenpublikationen und historischen Arbeiten aus diesen Gebieten offenstehen. Ebensowenig werden sie sich Arbeiten über die positive Wissenschaft im Mittelalter und solchen über die Organisation der höheren Studien verschließen." Später, in einem ungemein warmen Nachruf auf Georg Grafen von Hertling, der dem 18. Bande vorangeht, hat Baeumker als Aufgaben der Beiträge zusammenfassend bezeichnet: „eine liebevolle, aber unvoreingenommene Versenkung in die Welt des mittelalterlichen Philosophierens, eine strengwissenschaftliche Erkenntnis seines Werdens nach seinen Quellen, seinen mannigfaltigen Gestaltungen und Ausstrahlungen, eine unbefangene Würdigung seines Gehaltes." Baeumker dachte auch an eine Erweiterung der Beiträge durch eine eigene Serie in größerem Format, welche der Edition der ungedruckten scholastischen Summen, Sentenzenkommentare dienen sollte. Er wollte an P. Franz Ehrle, den jetzigen Kardinal und damaligen Präfekten der vatikanischen Bibliothek, mit dem Ersuchen, die Leitung dieser neuen Abteilung zu übernehmen, herantreten. Der Ausbruch des Weltkrieges hat die Verwirklichung dieses großen Planes vereitelt oder doch in weite Ferne gerückt. Auf Baeumkers Wunsch zeichnete seit 1893 auch Georg Freiherr von Hertling, der durch sein im Jahre 1880 erschienenes Buch über Albertus Magnus und durch verschiedene Abhandlungen als einen gründlichen Kenner der mittelalterlichen Philosophie sich erwiesen hatte, als Mitherausgeber der Beiträge. Später wurden die Beiträge in Verbindung mit G. v. Hertling, Fr. Ehrle S. I., Matthias Baumgartner und dem Schreiber dieser Zeilen herausgegeben. Die eigentliche Redaktionsarbeit hat Baeumker selbst geleistet, nur Baumgartner hat die Drucklegung und Korrektur von einer Reihe Arbeiten seiner Schüler vorgenommen. In den 25 Bänden mit weit über hundert teilweise recht umfangreichen

Monographien, die bis zum Tode Baeumkers erschienen sind, ist eine wirklich unübersehbare Fülle von wissenschaftlicher Lebensarbeit des mit großer Liebe an seinem Unternehmen hängenden Herausgebers geborgen. Nicht bloß seine eigenen Veröffentlichungen, sondern auch die anderen dieser Sammlung tragen allenthalben den Stempel seines unerschöpflichen Wissens, das er in edler Uneigennützigkeit an andere austeilte und seiner Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit, mit der er alles sehend, verbessernd und ergänzend die Druckbogen gelesen hat. Er hat für die äußere einheitliche Form der Hefte in der Zitationsweise usw. und für die Editionstechnik scholastischer Texte eine Zusammenstellung von Arbeitsgrundsätzen drucken lassen, auf deren Einhaltung er strenge hielt. Es war rührend zu beobachten, wie er selbst in den Tagen der Krankheit die Druckbogen und Manuskripte auf das sorgfältigste durchsah und, obschon er nur mit einem Auge lesen konnte, alles, was zu ändern und zu bessern war, wahrnahm. Mit seinem alles überschauenden Wissen hat er in die Arbeiten manche wertvolle Bemerkung und Ergänzung eingefügt. Seine überaus reichen philologischen und historischen Kenntnisse kamen ihm bei diesen unverdrossenen Redaktionsarbeiten vortrefflich zu statten. Mit warmer Anerkennung hat Baeumker auch immer die Verdienste des opferwilligen Aschendorffschen Verlages, mit welchem ihn auch verwandtschaftliche Beziehungen verbanden, hervorgehoben. Dem Opfersinn des Verlages und der Willenskraft des Herausgebers, die auch in den letzten Jahren der Krankheit und Übermüdung nicht gebrochen ist, ist es zu danken, daß das Unternehmen auch über den Krieg und die Inflationszeit hinübergerettet wurde. Es hat Baeumker sehr erfreut als er in der Zeit der größten Not für die Weiterführung der Beiträge durch einen amerikanischen Bischof den Bischof Turner von Buffalo, der früher Professor der Philosophie an der katholischen Universität in Washington gewesen war und ein Handbuch der Geschichte der Philosophie herausgegeben hatte eine werktätige Unterstützung fand. Auch die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft und die Görresgesellschaft haben sich des Unternehmens angenommen. Die Edition der Tiergeschichte Alberts des Großen, welche H. Stadler in zwei gewaltigen Bänden der Beiträge nach dem Kölner Autograph mustergültig veranstaltete, erschien mit Unterstützung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, der Görresgesellschaft und der Rheinischen Gesellschaft für wissenschaftliche Forschung. Die Bedeutung der Beiträge als eines Unternehmens von internationaler Bedeutung tritt auch dadurch in Erscheinung, daß auch nichtdeutsche Gelehrte zu ihren Mitarbeitern zählen. Ich erinnere an die wertvollen Monographien von Vansteenberghe, jetzt Pro-

fessor der Dogmatik an der Universität Straßburg über das an die Docta ignorantia des Nikolaus von Cues sich anschließende Schrifttum, die so viel Licht über die Scholastik und Mystik in Deutschland am Ausgange des Mittelalters ausstreuen. Es haben auch zur Festschrift, welche zum 60. Geburtstage Baeumkers im Jahre 1913 als Supplementband der Beiträge erschien, hervorragende Forscher des Auslandes J. de Ghellinck S. J. und M. De Wulf in Löwen, E. Vansteenberghe und der Spanier Pedro Blanco Soto Abhandlungen beigesteuert. Die Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters waren in ihrer Art das erste große Sammelunternehmen der auf handschriftlicher Forschung beruhenden Einzeluntersuchung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Das einige Jahre zuvor von H. Denifle und Fr. Ehrle ins Dasein gerufene Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters hatte stofflich ein viel weiteres Arbeitsgebiet und war bezüglich der Mitarbeiter mit Absicht auf die beiden Herausgeber eingeengt, welche aus der Fülle ihrer handschriftlichen Materialien und Funde wertvollste Forschungsergebnisse darboten. Die Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters fanden auch Nachahmung, indem ähnliche Unternehmungen ins Leben gerufen wurden. Ich nenne hier vor allem die von Professor M. De Wulf in Löwen herausgegebene Sammlung „Les Philosophes Belges". Auch das Spicilegium Sacrum Lovaniense zieht, wie die schönen Bände von M. Chossat über die Summa Sententiarum und von Hocedez über Richard von Middleton beweisen, auch die mittelalterliche Scholastik in seinen viel weiteren Rahmen. Ein vornehmlich dem um den hl. Thomas von Aquin sich schließenden Kreis des scholastischen philosophischen wie theologischen Denkens gewidmetes Unternehmen ist die von P. Mandonnet ins Dasein gerufene und geleitete Bibliothèque Thomiste, welche der literarhistorischen und der ideengeschichtlichen Forschung mit reicher Benützung handschriftlicher Materialien in gleicher Weise dient. Unter dem Titel Études de Philosophie médiévale gibt E. Gilson eine Serie eigener und fremder Untersuchungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters heraus. Die neueste Gründung auf diesem Gebiete sind die der Edition und Untersuchung von scholastischen und mystischen Texten vom 9. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters gewidmeten Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, welche unter der Leitung von E. Gilson und P. G. Théry O. Pr. erscheinen.

Gehen wir nun daran, die Veröffentlichungen, welche aus Baeumkers eigener Feder in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters erschienen sind, kurz zu würdigen. Schon im ersten Bande der Beiträge begegnet uns selbst ein um-

fangreicher Band, eine der wertvollsten Editionen auf dem Gebiete der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie: Avencebrolis (ibn Gebirol) Fons vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. In drei starken Heften von zusammen 558 Seiten gab Baeumker dieses Werk, hinter welchem ein überreiches Maß wissenschaftlicher Gründlichkeit und sorgfältigster Editionsarbeit steckt in den Jahren 1892 bis 1895 heraus. Diese Edition ist um so bedeutungsvoller als das arabische Original dieses Werkes nicht mehr vorhanden ist und es sich hier um ein Werk vom allergrößten Einflusse auf die Scholastik des 13. Jahrhunderts handelt. M. Wittmann hat von diesem Einflusse nur einen Teilausschnitt in seinem Buche über die Stellung des hl. Thomas zu Avencebrol, das auch in den Beiträgen erschien, gegeben. Noch reichhaltiger würde sich eine Darstellung der Beziehungen der Franziskanerschule zu Avencebrol gestalten. Baeumker hat mit Zugrundelegung aller Handschriften eine wirklich in jeder Hinsicht vollendete mustergültige Ausgabe des Fons vitae veranstaltet. Er hat diese Edition Kardinal Kopp gewidmet, durch dessen Vermittlung ihm eine Handschrift aus der Kapitelsbibliothek von Toledo zugänglich geworden war. Der Edition ist auch eine Ausgabe des Epitome Campoliliensis, eines wahrscheinlich im 13. Jahrhundert gefertigten Auszuges aus dem lateinischen Fons vitae beigegeben. Indices nominum et rerum, die allein 160 Seiten füllen, erschließen nicht bloß den reichen Inhalt des Fons vitae, sondern gewähren uns auch tiefe Einblicke in die Entwicklungsgeschichte der scholastischen Terminologie. Unter dem Einflusse der Übersetzungen aus dem Arabischen entwickelte sich eine neue lateinische scholastische Terminologie und Phraseologie. Die Latinität des Dominikus Gundissalinus und Johannes Hispanus ist für den weiteren Entwicklungsgang der scholastischen Begriffs- und Wortbildung von einer noch nicht im einzelnen untersuchten Bedeutung. In Baeumkers Index finden sich Termini, welche bei Forcellini und Du Cange und in Dieffenbachs Supplementum zu Du Cange nicht verzeichnet sind. Die in Vorbereitung befindliche Neuausgabe des Du Cange wird auch dieses Werk Baeumkers benützen müssen. So hat Baeumker mit seiner kritischen Edition der lateinischen Übersetzung des Fons vitae ein Quellenwerk ersten Ranges für das scholastische Denken erschlossen und damit der Erforschung der mittelalterlichen Philosophiegeschichte einen überaus wertvollen Dienst erwiesen.

Baeumkers Edition des Fons vitae hat denn auch die freudigste und uneingeschränkteste Anerkennung seitens der Fachgenossen gefunden. Kardinal Ehrle schreibt hierüber in einer ein-

gehenden Besprechung[8]: „Es ist das Beste, was wir in dieser Art von Textausgaben besitzen und für jeden dieses Forschungsgebiet betretenden Gelehrten ein unentbehrliches Hilfsmittel." M. Steinschneider bezeichnet diese Edition als „eine Ausgabe nach den strengsten Anforderungen und mit Benützung aller zugänglichen Hilfsmittel"[9]. J. Guttmann, einer der ersten Kenner der jüdischen Philosophie des Mittelalters, der eine Darstellung der Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Göttingen 1889) veröffentlicht hatte, gibt seiner aufrichtigen Freude an Baeumkers Edition folgenden warmen Ausdruck[10]: „Seit Jahresfrist liegt nun der Text des Fons vitae in einer von Clemens Baeumker veranstalteten Ausgabe gedruckt vor. Das Buch hat lange warten müssen, bis es einen Herausgeber gefunden hat. Dafür ist ihm aber das Glück zuteil geworden, in Baeumker einen Herausgeber gefunden zu haben, wie wir ihn dem Buche und uns selber nicht besser wünschen konnten. Es ist eine klassische Leistung, die uns hier dargeboten wird. Ich wüßte aus der mittelalterlichen Literatur kein zweites Buch zu nennen, das in einer solchen, nach jeder Richtung hin meisterhaften Edition zutage getreten wäre, wie sie das Fons vitae seinem Herausgeber zu verdanken hat. Hier hat die tiefste Sachkenntnis des gelehrten Forschers auf dem Gebiet der mittelalterlichen Philosophie mit der Akribie und einer auch das Kleinste nicht außer acht lassenden Sorgfalt des Philologen sich vereinigt, um ein Werk zu schaffen, das dem Herausgeber zum Ruhm und der Wissenschaft, besonders der jüdisch-religionsphilosophischen Literatur zur Zierde gereicht."

Die nächste Veröffentlichung Baeumkers im Rahmen der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ist die Monographie: „Die Impossibilia des Siger von Brabant" (1898). Baeumker bringt hier vor allem klares Licht in die Biographie dieses Führers des lateinischen Averroismus an der Pariser Universität, der durch seine Erwähnung in Dantes Paradiso weiteren Kreisen bekannt geworden ist. Es war in dieses Lebensbild dadurch, daß man Siger von Brabant und Siger von Courtrai zu einer Persönlichkeit zusammenschmolz, eine arge Verwirrung gekommen. Baeumker hat hier endgültig Klarheit geschaffen. Weiterhin ist hier der Text der Impossibilia Sigers aus Cod. lat. 1697 der Pariser Nationalbibliothek mustergültig ediert. Der Edition ist ein Verzeichnis der zitierten Autoren, ein Wort- und

---

[8] *Stimmen aus Maria-Laach* 50 (1896) 324—333.

[9] *Deutsche Literaturzeitung* 1895, Sp. 1068—1069.

[10] J. Guttmann, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 40 (1896) 581. Vgl. auch R. Eucken, *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1896, 737—740.

Sachregister beigegeben. „Jede Zeile der Edition", bemerkt R. Eucken in einer ausführlichen Besprechung[11], „verrät den vortrefflichen Philologen und das geübte Auge, welches selbst die schwierigsten Kürzungen noch richtig und sinnvoll zu entziffern versteht". Es sind die Impossibila dann auch in dem Textteil des monumentalen Werkes von Mandonnet über Siger von Brabant ediert worden. Eine zweite Handschrift der Impossibilia Sigers, die ich 1910 im Cod. 161 Inf. fol. 27r—30r der Biblioteca Ambrosiana in Mailand auffand, konnte weder in der Edition Baeumkers noch in der Mandonnets verwertet werden. Es ist dies eine sehr schön geschriebene und gut durchkorrigierte Handschrift, welche den in der Pariser Handschrift fehlenden Titel des Werkes aufweist: Impossibilia a magistro sigero de brabancia disputata et determinata. Baeumkers Auffassung, daß die Impossibilia den philosophischen Standpunkt Sigers wiedergeben, fand eine scharfe Ablehnung durch P. Mandonnet. Baeumker erwiderte in zwei Aufsätzen: „Zur Beurteilung Sigers von Brabant" und „Um Siger von Brabant", die im Philosophischen Jahrbuch 1911 erschienen sind. Nachträge zur Lebensgeschichte Sigers von Brabant hatte Baeumker im Archiv für Geschichte der Philosophie (1900) gebracht. Wenn Baeumker die Mailänder Handschrift mit dem scharfgefaßten Titel des Werkes gekannt hätte, dann hätte er sicher auch gleich Mandonnet dieses Werk der scholastischen Literaturgattung der Sophismata logicalia oder der Insolubilia, die in der literarischen Produktion der Artistenfakultät eine so häufige Erscheinung ist, zugerechnet. Jedenfalls ist Baeumkers Monographie trotz dieser inhaltlichen Deutung als Textedition und durch die Aufhellung der Biographie ein sehr wertvoller Beitrag zur Sigerforschung. Baeumker hat immer für diesen Philosophen ein lebhaftes Interesse bewahrt und er hat sich herzlich gefreut und warmen freundschaftlichen Anteil genommen, als ich im Sommer 1923 in einer Münchener Handschrift umfangreiche Quaestiones Sigers zu einem großen Teile derWerke des Aristoteles entdeckte.

Die umfangreichste Publikation Baeumkers, die in den Beiträgen erschienen ist, stellt sein Werk über Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts (1908) vor, ein gewaltiger Band, an dessen Ausarbeitung er in Breslau, Bonn und Straßburg arbeitete. Es läßt sich auf wenigen Zeilen, die hier zur Verfügung stehen, der reiche Inhalt dieses inhaltschweren Buches kaum andeuten. Baeumker hat hier als Meister der Edition wie als weit und tiefschauender Philosophiehistoriker, der den Tat-

[11] *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1899, 361—368.

sachen und Gesetzen der ideengeschichtlichen Entwicklung eine lebendige Gestalt zu verleihen versteht, sich in gleicher Weise bekundet. Er hat zunächst eine kritische Ausgabe der für psychologische Fragen bedeutsamen Partien aus der schon gedruckten Perspectiva Witelos veranstaltet, sodann eine editio princeps des Traktates De intelligentiis oder wie der Traktat auch betitelt ist Memoriale rerum difficilium auf Grund von sechs Codices hergestellt. Der polnische Philosoph Rubczyński hatte diesen Traktat in der Florentiner Handschrift gesehen und Witelo zugeteilt. Die inhaltliche Übereinstimmung der Abhandlung mit dem Gedankengang, den Witelo im Vorwort zu seiner Perspectiva von einer von ihm beabsichtigten Schrift De ordine entium entwirft, veranlaßte Baeumker, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung beide Schriften zu identifizieren. Es ist jedoch durch äußere Gründe, die in Echtheitsfragen scholastischer Werke in der Regel eine größere Rolle spielen als wie innere Krieterien, erwiesen, daß Witelo nicht der Verfasser von De intelligentiis ist. Wir finden diesen Traktat schon in früheren Schriften des hl. Thomas von Aquin, in der Biblionomia des Richard von Fournival usw. zitiert ehe Witelo seine Perspectiva, deren Vorwort die Schrift De ordine entium als eine künftige Arbeit ankündigt, in Angriff genommen hat. Baeumker hatte zur Biographie Witelos schon früher in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens (1898) die Abhandlung: Ein Naturforscher und Philosoph des XIII. Jahrhunderts in Schlesien veröffentlicht. Einen ergänzenden Nachtrag: Zur Biographie des Philosophen und Naturforschers Witelo brachte er noch im Historischen Jahrbuch (1912). Mit Witelo befaßt sich noch eine der letzten Arbeiten, die aus Baeumkers Feder hervorgeflossen ist, sein Beitrag zur Ehrlefestschrift, bei dessen Korrektur ich dem schon recht müden und kranken Gelehrten helfen konnte. Diese Abhandlung: Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschriebenen liber de intelligentiis zeigt den bis zum Ende seines Forscherlebens auf der gleichen wissenschaftlichen Höhe stehenden Baeumker. Es ist hier zu den allerneuesten Forschungen namentlich zu den Äußerungen über den liber de intelligentiis in P. Duhems Système du monde Stellung genommen. Für die Zeitbestimmung der Abfassung des Traktates verwertet Baeumker die Quellenbenutzung im liber de intelligentiis, die auf ein älteres Stadium der Aristotelesübersetzungen hinweist, sowie die Zitate aus de intelligentiis, die bei Thomas von Aquin, Vincenz von Beauvais, Alexander Halensis, Gerhard von Abbatisvilla und in

der Biblionomia des Richard von Fournival sich finden. Darnach ist die Abfassung des liber de intelligentiis in die erste Hälfte, wenn nicht in das erste Drittel des 13. Jahrhunderts zu verlegen. Baeumker macht auch in seinem Beitrag zur Ehrlefestgabe auf die Nennung eines Pariser Magister Adam pulcherrimae mulieris in einer späteren Berliner und Kopenhagener Handschrift als Verfasser von De intelligentiis aufmerksam, ohne jedoch und dies mit recht darin eine definitive Lösung der Autorfrage zu erblicken. Der überaus große Wert der ideengeschichtlichen Analyse, welche den größeren Teil von Baeumkers Witelo einnimmt, wird durch den Nachweis, daß es sich um keine echte Schrift Witelos handelt, nicht verringert. Es werden die in dem Traktat De intelligentiis behandelten Probleme in förmlichen Monographien in ihrem geschichtlichen Werdegang bis in die letzten Wurzeln und Zusammenhänge verfolgt. Wir erhalten da eine Darstellung der Lichtmetaphysik, die auch für die Dogmengeschichte der Engellehre Aufschlüsse gibt, die man bei Fachtheologen vergeblich sucht, sodann eine Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter mit ihren Wurzeln im antiken Denken, welches meines Erachtens die beste und tiefste Darstellung dieses Gegenstandes vorstellt, es wird uns ferner hier eine Charakteristik der Hauptformen der mittelalterlichen Erkenntnislehre geboten, die wirklich klassisch ist und sichere Linien führt, die sich nie verwischen lassen. Das große Ergebnis dieser ideengeschichtlichen Untersuchungen ist der Nachweis einer mächtigen neuplatonischen Strömung im scholastischen Denken des 13. Jahrhundert, die neben den von Ehrle nachgewiesenen Hauptrichtungen des Aristotelismus und Augustinismus das scholastische Denken namentlich in Deutschland bestimmt[12]. Baeumkers Witelo hat seitens der Fachgenossen große Anerkennung gefunden. Der hervorragende Krakauer Philosoph St. Pawlicki[13] gibt in einer ausführlichen Besprechung folgendes Urteil ab: „Die Bedeutung des Buches kann für die Geschichte der polnischen Literatur als auch für die der scholastischen Philosophie nicht hoch genug angeschlagen werden. Es gibt in der Tat in polnischer Sprache kein Buch, aus dem man mit derselben Zuverlässigkeit die ganze Bibliographie des Gegenstandes nebst kritischen Bemerkungen über ihren Wert kennen lernen dürfte." Baeumker hatte, um die Literatur vollständig benützen zu können, eigens die polnische Sprache erlernt. Die Witeloforschung wird jetzt vor allem durch A. Birkenmajer in Krakau, einem vortreff-

[12] Vgl. M. Grabmann, *Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik,* in: *Philosophisches Jahrbuch* 23 (1910) 38—54 (Ausführliche Besprechung von Baeumkers Witelo.)

[13] *Bulletin de l'Académie de Cracovie,* Mars 1909.

lichen Handschriftenkenner und Literarhistoriker der Scholastik, mit viel Erfolg weitergeführt. Birkenmajer hat zwei vordem unbekannte Traktate Witelos: De natura daemonum und De primaria causa poenitentiae aufgefunden und auch den Einfluß Witelos auf spätere Denker wirksam beleuchtet. Birkenmajer beginnt seine Studien über Witelo mit warmen Worten über Baeumkers bahnbrechendes Werk[14].

Baeumker hat auch noch drei andere Editionen den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters einverleibt: Alfarabi: Über den Ursprung der Wissenschaften (1916); Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift: De motu cordis (1923); Frühmittelalterliche Glossen des angeblichen Jepa zur Isagoge des Porphyrius (1924). Letztere Edition veranstaltete er in Verbindung mit seinem Schüler Sartorius von Waltershausen. Diese Editionen, namentlich die beiden ersteren, bieten für die Geschichte der Philosophie des Mittelalters recht bedeutsame Texte. Die Schrift De ortu scientiarum Alfarabis, welche Baeumker in der Übersetzung des Dominikus Gundissalinus auf Grund von fünf Handschriften ediert, ist für die Entwicklung der scholastischen Wissenschaftslehre von großem Interesse. Die ganz hervorragende Stellung der Schrift De motu cordis hat Baeumker, wie wir sogleich sehen werden, zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht. Nach dem Tode Baeumkers erschien noch eine Edition des Traktates contra Amaurianos, die er noch vollständig in den letzten Wochen seines Lebens für den Druck hergerichtet hatte. Baeumker hatte diesen Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts nach einer Handschrift von Troyes im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (1893) ediert. Die selbständige in einem Doppelheft der Beiträge 1926 erschienene Ausgabe ist namentlich in literarhistorischer Einleitung wesentlich erweitert. Der Beweis, das Garnier von Rochefort der Verfasser dieses philosophie- und dogmengeschichtlich gleich beachtenswerten Traktates ist, ist nunmehr lückenlos erbracht. Es hatte schon die erstmalige Ausgabe hohe Anerkennung gefunden. Ch. Molinier schreibt in einer Besprechung[15]: „A vrai dire, il aurait été difficile d'y apporter un soin plus exact, plus minitieux même qu'il ne l'a fait, tant par établissement du texte que par l'annotation dont il l'a accompagné et qui ne laisse aucune difficulté sans un éclaircissement immédiat." Molinier bezeichnet diesen von Baeumker edierten Traktat als ein

---

[14] A. Birkenmajer, *Studien und Witelonem* I (Kraków 1921) 1 f.
[15] *Revue historique* 55 (1894 II), 391.

„document du valeur très grande", er ist in der Tat für die Kenntnis der Lehre des Amalrich von Bennes die wichtigste Quelle. Wir sind jetzt auch in der glücklichen Lage dank der glücklichen Entdeckungen und Forschungen von P. Gabriel Théry O. Pr., der die Schrift De tomis des David de Dinant rekonstruiert hat, auch die Lehren dieses Zeit- und Schicksalsgenossen Amalrichs aus der unmittelbarsten Quelle zu erkennen. Schließlich hat Baeumker noch für die Beiträge die Drucklegung der Ausgabe der Verteidigungsschrift des Meisters Eckhart vom Jahre 1326 besorgt. P. Augustin Daniels O. S. B. hatte diese Edition noch vor seinem Tode abgeschlossen. Baeumker hat mit Unterstützung von P. Albert Auer O. S. B. die Drucklegung dieser Verteidigungsschrift mit gewohnter Sorgfalt besorgt und in einer Einleitung die Tragweite dieser Eckhartschrift eindrucksvoll erläutert: „Überall bietet uns hier die Verteidigungsschrift Eckharts ebenso wichtige Beiträge zum Verständnis seiner Lehre, wie sie auch für die Erkenntnis seiner persönlichen Eigenart und des Grundcharakters seines Wirkens, für die Grundeinstellung seines persönlichen Geistescharakters von hoher Bedeutung ist." Aus diesen skizzenhaften Darlegungen ist ersichtlich, daß Baeumker nicht bloß als Begründer, Organisator und Herausgeber der Beiträge Großes geleistet hat, sondern daß er auch umfangreiche und wertvollste eigene Publikationen seiner Sammlung eingefügt hat und so durch Texteditionen und Untersuchungen die Erforschung der Geschichte der Philosophie des Mittelalters allseitig und tiefeingreifend gefördert und vorangebracht hat.

Doch auch außerhalb des Rahmens der Beiträge hat der rastlos tätige Forscher noch eine Menge von Spezialuntersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie teils in selbständiger Buchform, teils in Sammelwerken und Zeitschriften veröffentlicht. In den Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften sind von ihm zwei sehr wichtige Monographien erschienen: Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfedus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden 13. Jahrhunderts (1913) und Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred (1920, auch italienisch in der Rivista di Filosofia neoscolastica erschienen). Die Untersuchung über Alfred von Sareshel gibt in der Einleitung eine scharfgefaßte Charakteristik der theologisch bedingten und darum metaphysisch gerichteten Richtung und der nicht so unmittelbar theologisch orientierten mehr im Zusammenhang mit der Naturwissenschaft und Medizin arbeitenden hauptsächlich in der Artistenfakultät zutagetretenden Richtung

innerhalb der scholastischen Philosophie und betont hierbei gegenüber der früher landläufigen Behauptung von der Einförmigkeit und Gleichartigkeit des scholastischen Denkens auch mit guter Begründung die differenzierte Mannigfaltigkeit und Lebensspannung des mittelalterlichen philosophischen Geisteslebens. Wir erhalten interessante Aufschlüsse über die Stellung des Buches De motu cordis innerhalb der weiten profanwissenschaftlichen Strömung der scholastischen Philosophie. Von besonderem Werte ist diese Abhandlung Baeumkers auch für die Aufhellung des Problems der lateinischen Aristotelesübersetzungen des Mittelalters. Baeumker hat hier den Nachweis erbracht, daß Alfred in seiner noch vor 1217 geschriebenen Abhandlung schon eine griechisch-lateinische Übersetzung von De anima benützt hat. Ich habe in meinem Buche über Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts auf die große neue Wege zeigende Bedeutung dieser Feststellung Baeumkers hingewiesen. Die Forschungen Baeumkers über Aristoteles als Quelle des Alfredus Anglicus haben nachher durch Mons. A. Pelzer, der in einer seiner scharfsinnigen neues Material erschließenden Untersuchungen Alfred als Verfasser eines auch von Roger Bacon benützten Kommentars zur Meteorologica des Aristoteles erwies, eine wichtige Ergänzung und wesentliche Erweiterung gefunden [16]. Die andere Abhandlung Baeumkers über Petrus von Hibernia gibt sowohl über die Philosophie der Artistenfakultät, in der der neue Aristoteles mit dem arabischen philosophischen und naturwissenschaftlichen Schrifttum zuerst Fuß gefaßt hat, über den Einfluß des Avicenna und Averroes auf die Scholastik des 13. Jahrhunderts und besonders über den geistigen Werdegang des jugendlichen Thomas, der schon, bevor er Schüler Alberts wurde, in Neapel durch Petrus von Hibernia auf aristotelische Bahnen geleitet worden war, wertvollste neue Mitteilungen. Baeumker ediert hier auch die von ihm in einer Erfurter Handschrift entdeckte Disputation Peters von Hibernia vor König Manfred über das Verhältnis von Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit in der Natur. Der Aristotelismus dieses Jugendlehrers des hl. Thomas wird nunmehr auch durch die Baeumker noch unbekannt gebliebenen Aristoteleskommentare desselben, die in vatikanischen Handschriften erhalten sind, noch mehr ins Licht gestellt [17].

Um noch weitere Arbeiten Baeumkers zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters zu erwähnen, so gibt seine Schrift:

---

[16] A. Pelzer, *Un source inconnu de Roger Bacon. Alfred de Sareshel, Commentateur des Météorologiques d'Aristote. Extractum ex Periodico.* Archivum Franciscanum Historicum 12 (1919), Fasc. 1—2. Quaracchi 1919.

[17] Vgl. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* 249—265.

Dominikus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller (1900, vorher französisch 1899 in der Revue Thomiste erschienen) einen gründlichen Überblick über die literarische Tätigkeit dieses fruchtbaren Übersetzers und Verfassers philosophiescher Monographien. Es ist diese für die Entwicklung des scholastischen Denkens durch Vermittlung neuer Materialen so einflußreiche Persönlichkeit durch Baeumkers eigene Arbeit und durch von ihm veranlaßte Publikationen anderer in ihrer ganzen Bedeutung erst recht enthüllt worden. Baeumker hat selber den Fons vitae des Avencebrol und die Schrift De ortu scientiarum Alfarabis in den von Dominikus Gundissalinus gefertigten arabisch-lateinischen Übersetzungen ediert. Auf Baeumkers Initiative und teilweise mit Zurverfügungstellung von ihm gemachter Handschriftenabschriften haben im Rahmen der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Dominikus Gundissalinus P. Correns die Abhandlung De unitate, G. Bülow die beiden Schriften De immortalitate animae und De processione mundi und L. Baur die für die scholastische Wisenschaftslehre so wirksame Schrift De divisione philosophiae ediert. Für die scholastische Handschriftenforschung ist Baeumkers Artikelreihe: Handschriftliches zu Alanus (Philosophisches Jahrbuch 1893—1894) sehr lehrreich. Ein Kabinettstück feinsinniger ideengeschichtlicher Untersuchung und vollendeter Editionstechnik ist Baeumkers Beitrag zur philosophischen Festgabe zum 70. Geburtstage G. v. Hertling (1913): Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum). Es gehört diese von Meister Eckhart öfters zitierte Schrift, auf die zuerst Denifle aufmerksam gemacht hat, in den Kreis der pseudo-hermetischen Traktate und spiegelt eine philosophische Gedankenwelt wider, die im Rahmen der Beiträge durch das mit recht hochgeschätzte Buch von J. Kroll über die Lehren des Hermes Trismegistos eine klassische Darstellung gefunden hat. Aus Abhandlungen, die zuerst in den Franziskanischen Studien erschienen sind, ist Baeumkers Monographie über Roger Bacons Naturphilosophie (1916) hervorgegangen. Baeumker wollte eine Rezension über H. Hövers Schrift: Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen (Limburg 1912) schreiben. Diese Besprechung hat sich zu einem eigenen Buche ausgestaltet, das über das Problem von Materie und Form, über den Grund von Individualität und Universalität, über Universalienlehre reiches Licht ausgießt. Eine Fülle wertvoller Bemerkungen und Mitteilungen findet sich im Jahresbericht, den Baeumker im Archiv für Geschichte der Philosophie über die abendländische Philosophie des Mittel-

alters (1892, 1897, 1909) veröffentlicht hat. Im Archiv für Geschichte der Philosophie (1891) erschien aus Baeumkers Feder auch die Untersuchung: Eine bisher unbekannte lateinische Übersetzung der *Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις* des Sextus Empiricus. Baeumker schrieb nicht leicht eine Rezension, ohne aus dem reichen Schatz seines Wissens Neues zu bringen. Ich erinnere hier nur an die im Philosophischen Jahrbuch erschienenen Besprechungen über Guttmann, Die scholastische Lehre des Isaak ben Salomon Israeli (1912, 201—207), H. Baur, Die Psychologie Alhazens (1912, 204—205), Dunin-Borkowski, Der junge De Spinoza (1912, 208—216), M. De Wulf, Henri Bate de Malines (1910, 208—210), C. Rodriguez, Averroes Compendio de Metaphysica (1921, 176—180), A. Palacios, Los precedentes musulmanes del Pari de Pascal (1921, 180—186), B. Kälin, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus (1921, 174—176). Auch in die Deutsche Literaturzeitung, in den Literarischen Handweiser schrieb Baeumker anregende Rezensionen. Weit über den Rahmen einer Rezension greift Baeumkers Besprechung von A. Schneiders Psychologie Alberts des Großen hinaus, die in der Zeitschrift für Psychologie (Bd. 46, 1908, 439—449) erschienen ist. Für das Kirchenlexikon schrieb Baeumker die beiden Artikel über Wilhelm von St. Amour und Wilhelm von Gonches.

Was alle diese Einzeluntersuchungen und Texteditionen Baeumkers charakterisiert und auszeichnet, ist die Verbindung von philologischer Exaktheit und paläographischer Sicherheit in der Wiedergabe und Beurteilung auch der schwerleserlichsten mittelalterlichen Handschriften mit eindringendster Kenntnis und Herausarbeitung der ideengeschichtlichen Entwicklung und tiefster spekulativer Durchdringung der gemeinsamen und differenzierenden philosophischen Gedanken und Probleme des mittelalterlichen Denkens. Baeumkers Arbeiten sind nicht Umgießung schon bekannten Wissenstoffes, sie sind ganz vom Vorwärtsdrang nach Neuem getragen. Es läßt sich hier nicht einmal andeuten, wieviel neue Züge und Linien Baeumkers Forschungsarbeit in das Antlitz der mittelalterlichen Philosophiegeschichte eingetragen hat. Er hat den Ausdruck Gemeingut der Scholastik geprägt und den Unterschied zwischen den gemeinsamen Grundüberzeugungen des scholastischen philosophischen Denkens und zwischen der Mannigfaltigkeit und Differenziertheit der philosophischen Richtungen und Strömungen aufgezeigt. Er ist sorgsam den antiken Quellen der Scholastik nachgegangen, hat das Problem der Aristotelesübersetzungen und Aristotelesrezeption durch wertvolle Feststellungen aufzuhellen geholfen. Er hat weiterhin dem Einfluß des Platonismus und Neuplatonismus auf die scholastische

Spekulation seine Aufmerksamkeit zugewendet und das Fortleben und Fortwirken der augustinischen Gedankenwelt im Mittelalter untersucht. Eines seiner größten Verdienste ist ohne Zweifel darin zu sehen, daß er auf die Bedeutung der Philosophie der Artistenfakultät, in der die Philosophie nicht zu theologischen Zwecken, sondern um ihrer selbst willen gepflegt wurde, hingewiesen hat. Seine Forschungen und Editionen über Alfredus Anglicus. Dominicus Gundissalinus, Petrus von Hibernia und Siger von Brabant haben hier neue Wege gewiesen. Baeumkers Forschungen haben in ideengeschichtlichen Betrachtungen zu den großen Richtungen des Augustinismus und Aristotelismus im 13. Jahrhundert, deren Aufzeignung das unvergängliche Verdienst Kardinals Ehrles ist, noch als dritte starke Strömung den scholastischen Neuplatonismus hinzugefügt und die Geschichte der neuplatonischen Lichtmetaphysik aufgehellt. Ihm verdanken wir auch die beste Darstellung der Geschichte der mittelalterlichen Gottesbeweise und wertvollste Mitteilungen zur Geschichte und Charakteristik der scholastischen Erkenntnislehre.

Baeumker hat nicht bloß in tiefgründigen Spezialuntersuchungen und mustergültigen Texteditionen die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und auch Theologie gefördert, ja in ganz neue Bahnen bringen helfen, er hat auch als Meister der geschichtlichen Synthese in eindrucksvollen, aus der exaktesten Spezialforschung herausgewachsenen und darum wirklichkeitsgetreuen Gesamtdarstellungen der mittelalterlichen Philosophie sich gezeigt. Schon in Breslau hat Benno Erdmann in der Neubearbeitung des Grundrisses der Geschichte der Philosophie von J. E. Erdmann für die mittelalterliche Periode, wie er im Vorwort dankbar hervorhebt, die Unterstützung Baeumkers in weitem Umfang gefunden: „Zu ganz besonderem Dank bin ich und ist die Verlagshandlung meinem Freunde Professor Dr. Clemens Baeumker in Breslau verpflichtet, der sich auf meine Bitte bereitwilligst der Mühe unterzogen hat, mein bescheidenes Wissen um die Philosophie des Mittelalters aus der Fülle seiner ebenso gründlichen wie ausgebreiteten Quellenstudien in vielen Paragraphen zu ergänzen. Der Umfang der von ihm herrührenden Verbesserungen ist kein geringer, ihr Inhalt zumeist bedeutsamer als der meiner Beiträge zu dieser Periode.“ Wohl die glänzendste und wirksamste zusammenschauende Gesamtdarstellung und Würdigung der scholastischen philosophischen Spekulation in ihrer geschichtlichen Entwicklung ist Baeumkers Darstellung der christlichen Philosophie des Mittelalters in Hinnebergs Kultur der Gegenwart (3. Auflage 1923). In das gleiche Sammelwerk schrieb Baeumker auch eine ungemein substanzielle Ge-

schichte der patristischen Philosophie, aus der die warm empfundene, tief durchdachte und best geformte Zeichnung der großen Persönlichkeit Augustins hervorzuheben ist. In der genannten Darstellung der christlichen Philosophie des Mittelalters ist die Einleitung, welche die mittelalterliche Philosophie nach ihrem formalen Charakter und nach ihrem Inhalt aus dem Hintergrund der mittelalterlichen Weltanschauung scharf und lebensvoll hervortreten läßt und das Herauswachsen des scholastischen Denkens aus den antiken Quellen, aus Augustin und dem Neuplatonismus, aus der arabisch-jüdischen Philosophie in scharfen Strichen zeigt, ein Kabinettstück geschichtlicher Synthese und feinsinnigen Einfühlens in die geistigen Lebensformen und Lebenskräfte einer großen Periode. Die Darlegung und geschichtliche Deutung des philosophischen Systems des hl. Thomas von Aquin gehört zu dem Schönsten und Wahrsten, was über den Fürsten der Scholastik vom geschichtlich-genetischen Standort aus je geschrieben worden ist. In die Reihe von Baeumkers geschichtlichen Synthesen fügt sich auch seine Straßburger Kaiserrede über den Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters (Straßburg 1912). Helles Licht über Jahrhunderte lassen ausströmen seine Münchener Akademierede über den Platonismus im Mittelalter (1916) und die Abhandlung über Mittelalterlicher und Renaissanceplatonismus (Festschrift Schlecht 1917).

Baeumker gehörte wahrhaft nicht zu den Gelehrten, welche ganz ins einzelne verloren und vergraben, den Blick für das Ganze, für große und weite Zusammenhänge verlieren, sowenig er auch von denjenigen Schriftstellern erbaut war, die ohne gründliche Kenntnis der Materialien, der Quellen und Literatur in kühnen und luftigen Linien Gesamtbilder großer Kulturperioden zeichnen. Seine Darstellungen und Würdigungen großer philosophischer Richtungen, seine lebendigen und scharf umrissenen Charakterbilder führender scholastischer Denker, seine Erörterungen über Geist und Form der Scholastik sind Prägungen in Erz, von unvergänglichem Wert, weil sie eben in die eherne Wirklichkeit sich eingraben. Was diesen Arbeiten Baeumkers einen ganz besonderen Reiz verleiht, ist die innige Fühlung mit der mittelalterlichen Gesamtkultur, für deren verschiedene, auch außerphilosophischen Formen und Äußerungen Baeumker ein so feines Verständnis besaß. „Die Problemgeschichte", so bemerkt Baeumker in einer Würdigung Windelbands [18], „ist nicht zu verstehen losgelöst von der allgemeinen Kulturentwicklung, die Kultur und ihre Entwick-

[18] *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1916, 109.

lung ist nicht nur das umfassendste Problem der Menschheitsentwicklung, sondern das Kulturproblem ist auch Grundlage der philosophiegeschichtlichen Betrachtung."

Der allgemeine Teil der genannten Darstellung der christlichen Philosophie des Mittelalters: Charakteristik der mittelalterlichen Philosophie ist meines Erachtens einer der wertvollsten Beiträge zur Bestimmung der mittelalterlichenWeltanschauung, zur Analyse des mittelalterlichen Menschen. In Belows und Meineckes Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte war viele Jahre als in Vorbereitung befindlicher Bestandteil dieses Sammelwerkes ein Buch Baeumkers über die Weltanschauung des Mittelalters angekündigt. Leider ist dieses Buch nie geschrieben worden. Es wäre ohne Zweifel eine gerade aus den innersten Lebenskräften des mittelalterlichen Denkens und Wollens heraus tief begriffene Darstellung der mittelalterlichen Weltanschauung geworden.

Durch diese innige Fühlungnahme mit der mittelalterlichen Gesamtkultur gewinnt die scholastische Philosophie an Interesse und Bedeutung für diejenigen, welche den tieferen Grundlagen und Zusammenhängen des mittelalterlichen Geisteslebens ihr Interesse zuwenden. Es ist zu einem nicht geringen Teile der wissenschaftlichen Lebensarbeit Baeumkers zu verdanken, daß man auch in nichtkatholischen Kreisen die Scholastik unter Abstreifung alter aus der Zeit der Humanisten und Reformatoren überkommener Vorurteile als eine große wissenschaftliche Leistung zu bewerten begonnen hat.

Es liegt nicht in der Absicht dieser unserer Darlegungen, welche in erster Linie den bahnbrechenden Arbeiten Baeumkers auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie des Mittelalters gewidmet sind, uns eingehender auch mit den Leistungen des allseitigen und allüberall gründlichen Gelehrten in der Geschichte der neueren Philosophen und in der systematischen Philosophie zu befassen. Es möge zum Schlusse dieses wissenschaftlichen Charakterbildes Baeumkers einige Bemerkungen hierüber genügen. Gerade auch die Vertrautheit mit der neueren Philosophie und der Philosophie der Gegenwart gab Baeumker wertvolle vergleichende Maßstäbe zur Beurteilung des mittelalterlichen philosophischen Denkens in die Hand wie auch umgekehrt seine überragende Kenntnis der mittelalterlichen philosophischen Strömungen ihm den Blick für das dermalen vielerörterte Problem der Beziehungen der werdenden neueren Philosophie zur Scholastik ungemein schärfte.

Wenn der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Tätigkeit Baeumkers auch auf dem Gebiete der Philosophie des Mittelalters liegt, so hat er doch auch über die verschiedensten Perioden und

Persönlichkeiten der neueren Philosophie eine Reihe von Abhandlungen veröffentlicht, die wie die Untersuchungen Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe (Archiv f. Gesch. d. Philosophie 1908 und 1909) und Über die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten (Philosophisches Jahrbuch 1908) wertvolle neue Erkenntnisse vermitteln. In dem Schriftenverzeichnis, das Baeumker seiner Selbstdarstellung beigegeben hat, sind Arbeiten über Giordano Bruno, über Descartes, Spinoza, über Rousseau, Fichte, Schopenhauer, Fechner, Prantl, H. Bergson u. a. verzeichnet, auf die hier nicht einzeln eingegangen werden kann. Ich möchte eigens nur auf den so abgewogenen und feinfühligen Jubiläumsartikel über Kant, den Baeumker im Hochland 1904 veröffentlicht, hervorheben. Seine Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie und speziell über Kant waren sehr beliebt. Er hatte auch zuerst im kleineren Umfange in der Sammlung Kösel, dann in größerem Maßstabe für die Philosophische Bibliothek, die er bei Kösel mit L. Baur und M. Ettlinger herausgab, eine Geschichte der Neueren Philosophie übernommen, mußte aber aus Gesundheitsrücksichten auf die Verwirklichung dieses Planes verzichten. Wie intensiv Baeumker auch auf den verschiedensten Gebieten der neueren und neuesten Philosophie gearbeitet hat, läßt sich aus seinem literarischen Nachlaß erkennen. Wir finden da viermal neugemachte Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie, sorgfältig ausgearbeitete Vorlesungen über Geschichte der Philosophie seit Kant, über Geschichte der französischen Philosophie, über Philosophie der Gegenwart, über Geschichte der Ethik, der Ästhetik und der philosophischen Staatstheorien. Über die Philosophie des 19. Jahrhunderts begegnet uns in seinem Nachlaß ein 1909 gehaltener Ferienkurs. Als Münchener Rektoratsrede, die wegen des Ausbruches der Revolution nicht gehalten werden konnte, hat er im Herbst 1918 das Thema: Die philosophische Arbeit der Gegenwart druckfertig gemacht.

Es hieße Baeumkers wissenschaftliche Bedeutung nur einseitig betrachten und beurteilen, wollte man in ihm nur den Historiker der Philosophie sehen, so sehr auch in seiner literarischen Tätigkeit die philosophie-geschichtliche Seite vorwiegt. Baeumker hat sich mit voller Hingebung auch in die systematischen Probleme der Philosophie versenkt und wer ihm näher gestanden ist, war erstaunt über sein tiefes und ausgebreitetes Wissen in allen Zweigen und Fragen der systematischen Philosophie und der naturwissenschaftlichen wie auch kulturwissenschaftlichen Grenzdisziplinen. Auch sein reicher literarischer

Nachlaß, der mit seiner Bibliothek in der Albertusakademie zu Köln nunmehr einen würdigen Standort gefunden hat, enthält sorgfältigst ausgearbeitete, schön und übersichtlich geschriebene Vorlesungen über Einleitung in die Philosophie, Logik und Erkenntnislehre, über Metaphysik, über Psychologie, über ethische Fragen und über Pädagogik und Geschichte der Pädagogik, schließlich auch über Ästhetik. Baeumkers Vorlesungen über Logik und Methodenlehre werden soeben von M. Ettlinger zur Drucklegung in Kösels Philosophischer Bibliothek hergerichtet und vollendet. Baeumker hat auch, wie gleichfalls sein literarischer Nachlaß ersehen läßt, Vorträge bzw. Ferienkurse über Psychologie, über die Phantasie, über den Zweck in der Natur usw. gehalten. Aus der Studentenzeit Baeumkers ist auch eine lateinische Abhandlung: De ente et essentia tum in rerum natura tum in cognoscendo ad R. D. Uphues, ein an den damaligen Kaplan und späteren Hallenser Philosophieprofessor Uphues gerichteter metaphysischer Traktat erhalten. Seine systematische Philosophie hat Baeumker in erster Linie in seinen Vorlesungen seinen Schülern, denen er ein väterlicher Freund gewesen, vermittelt. Seine Vorlesungen waren nicht immer leicht, es war nicht seine Art, ein leichtfaßliches Kompendium zu tradieren, nach dessen Abhörung und Erlernung der Zuhörer von den großen Zentralproblemen der Philosophie wenig begriffen hat. Baeumker hat gerade die tieferen Geister unter seinen Schülern machtvoll angezogen und ins philosophische Denken eingeführt. Eine stattliche Anzahl deutscher und auch ausländischer Philosophieprofessoren ist zu seinen Füßen gesessen. Mit liebender, aufopfernder Hingabe hat er solchen, die an Dissertationen arbeiteten, mit Rat und Tat beigestanden und hat sie von Umwegen, die der sich selbst überlassene Anfänger oft macht, bewahrt. Baeumker verstand nicht bloß tief und klar, sondern auch warm und ergriffen zu reden. Seine metaphysische und tief religiöse Weltanschauung, die Güte und Weisheit, die in seinem Wesen sich durchdrangen, der Seelenadel, den seine vornehme abgeklärte Persönlichkeit ausstrahlte, verliehen seinen Worten eine ganz eigene Wirkung. Ich erwähne in diesem Zusammenhange zwei Arbeiten, in welchen Baeumker für einen weiteren Hörer bzw. Leserkreis Weltanschauungsfragen mit Wärme, Klarheit und vollendeter Formgebung behandelt. Die eine ist die Abhandlung: Philosophische Welt- und Lebensanschauung, die in dem Sammelwerk Deutschland und der Katholizismus erschienen ist, und die andere ist ein Vortrag: Ringende Mächte im philosophischen Weltanschauungskampf der Gegenwart, der im Jahrbuch des Verbandes des Vereins katholischer Akademiker (1923) abge-

druckt ist. Ich füge hier nur die Schlußsätze der ersteren Abhandlung an, in welchem Baeumkers Innenleben sich so schön widerspiegelt: „So wird die Ethik des Idealismus mit der idealistischen Metaphysik zu einer einheitlichen philosophischen idealistischen Welt- und Lebensanschauung sich verbinden, und diese wird zugleich mit der religiösen Weltanschauung im engsten Bunde stehen. Philosophie ist und bleibt eine Schiffahrt auf dem Meere des rein natürlichen Vernunftdenkens. Sie ist nicht der Sternenflug der Religion, sie schwingt sich nicht, wie die theologische Spekulation, auf dem Sonnenwagen des Offenbarungslichtes unmittelbar zum göttlichen Urquell alles Lichtes auf. Aber auch dem Schiffer auf dem Meere leuchten von oben Sterne. Stets neue Hoffnung spendend bewahren sie den Schiffer und sein Schiff vor dem Versinken in den Abgrund trostlosen Zweifels und in die Nacht lebentötender Verneinung. Sie behüten ihn, daß er nicht auf dem weiten Meere vergehe, sondern daß er den Weg findet zum sicheren Lande der Wahrheit. Fast 30 Jahre früher hatte Baeumker am Schlusse seiner in dem Jahresbericht der philosophischen Sektion der Görresgesellschaft (1884, 67—102) erschienenen Abhandlung: Einige Gedanken über Metaphysik und über ihre Entwicklung in der griechischen Philosophie die gleiche Auffassung, in der sich das Bekenntnis seiner philosophischen Weltanschauung ausspricht, also geäußert: „Aber im Grunde ist dem schönheitstrunkenen Hellenen das Jenseits nur der verklärte, von den Flecken des Individuellen befreite Typus des Diesseitigen. Wie seine Göttergestalten nur das ewig Menschliche wiedergeben, erhaben und in ruhiger Majestät, aber doch Fleisch von unserem Fleische, so ist auch der wundersame Schimmer jener geahnten Welt des Idealen gewoben aus dem herrlichen Goldglanz, welchen das Diesseits bietet. Aber der Transzendensgedanke des Christentums, er hat den Gesichtskreis unendlich erweitert durch den Hinweis auf eine unendliche Macht, die nicht nur eine vorhandene Materie ordnet, sondern der letzte und lauterste Grund ist ausnahmslos für alles, eine Macht, die nicht etwas Endliches aus ihrer Fülle entläßt, sondern unbeschadet ihrer Fülle das All aus nichts schaffend hervorbringt. Die Philosophie kann nur in dieser Lösung ihren befriedigenden Abschluß finden; sie weist damit aber auch hin auf die Religion, welche dem von der Philosophie nur in seinen Grenzen umfahrenen Gebiet erst den vollen, liebewarmen Verstand und Herz in gleicher Weise ergreifenden Inhalt geben kann.“ Gerade auch im Freundeskreise hat Baeumker in liebevoller Zwiesprache mit Vorliebe sich über Fragen der systematischen Philosophie und auch der Theo-

logie ausgesprochen. Ich habe oft gestaunt über seine tiefen Auffassungen in schwierigen Fragen der spekulativen Theologie und über die Zartheit und Feinfühligkeit, mit der er religiöse und kirchliche Bewegungen beurteilt hat. Mit Baeumker ist weites und tiefes Wissen auch systematischen Inhalts dahingegangen, das in einer anderen Welt, in der Welt des Schauens der absoluten Wahrheit, weiterleuchten wird. Man möchte, wie es der Schreiber in einer Oxforder Handschrift nach dem Tode des hl. Thomas von Aquin getan, den Tod anklagen, daß er einen solchen Geist uns entrissen hat.

Um das wissenschaftliche Lebens- und Charakterbild Baeumkers zu vollenden, so noch nachgetragen, daß er auch mit der modernen experimentellen Psychologie wohlvertraut war. In Straßburg hat er seinerzeit ein psychologisches Institut eingerichtet und literarisch hat er dieses Gebiet durch eine Monographie: Anschauung und Denken (1913, 3. Auflage 1921), eine psychologisch-pädagogische Studie, bebaut. Demselben Gebiete gehört auch die in der Zeitschrift Pharus 1913 erschienene Abhandlung: Begriff und Aufgaben der Jugendkunde an.

Wir haben in einem Überblick Cl. Baeumkers wissenschaftliches Lebenswerk an unserem Geiste vorüberziehen lassen, wobei wir vor allem seine Forschungsarbeit auf dem Gebiete der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie ins Auge gefaßt haben. Baeumkers Tod bedeutet für dieses Forschungsgebiet wie auch für die katholische Philosophie in Deutschland einen überaus schmerzlichen Verlust. Es ist der Geist strengster Wissenschaftlichkeit, der die wissenschaftliche Arbeitsweise Baeumkers kennzeichnet und auszeichnet. Der hl. Thomas von Aquin hat in der Scholastik die Philosophie im strengsten Sinne als Wissenschaft aufgefaßt und in ernster wissenschaftlicher Arbeit die großen Probleme der Philosophie untersucht. Es hat J. Rimaud in seinem Buche Thomisme et Methode (Paris 1925) hierüber gute Nachweise erbracht, wenn man auch seinen Urteilen sich nicht allweg anschließen kann. Diese streng wissenschaftliche Auffassung und Einstellung hat der wissenschaftlichen Lebensarbeit Baeumkers auch reichen Erfolg und bestverdiente Anerkennung gesichert. Der wahre und dauernde Erfolg entsagungsvoller wissenschaftlicher Arbeit ist nicht die Augenblickswirkung auf weitere Kreise, die dem Popularisator leichterworbene Lorbeerkränze um die Stirne windet, sondern die Vermittlung neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse und die Erschließung neuer Forschungsgebiete und neuer Forschungsmethoden. Ich glaube, daß unsere Darlegungen Baeumkers wissenschaftliche Größe in dieser Hinsicht ausreichend gekennzeichnet

haben. Es haben denn auch diejenigen Institute, welche dem Dienst der ernsten und großen Wissenschaft geweiht sind, der überragenden wissenschaftlichen Bedeutung Baeumkers ihre Anerkennung gezollt. Die Bayerische Akademie der Wissenschaften hat Baeumker zum ordentlichen, die Preußische Akademie zum korrespondierenden Mitglied gewählt, die juristische Fakultät der Universität Breslau hat ihm honoris causa die Würde eines Doktors der Rechte, die katholisch-theologische Fakultät Bonn den theologischen Doktorgrad ehrenhalber verliehen. Auch das wissenschaftliche Ausland hat vor und nach dem Kriege Baeumkers große Verdienste um die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie bewundernd anerkennt. Die im Jahre 1924 gegründete Société Thomiste, an deren Spitze P. Mandonet und J. Maritain stehen, hat Baeumker zu ihrem membre d'honneur ernannt. In ausländischen Zeitungen und Zeitschriften sind ihm warme Nachrufe gewidmet worden. Ich schließe meine Ausführungen mit Äußerungen zweier hervorragender Gelehrten des Auslandes, die führende Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie sind. E. Vansteenberge, jetzt Professor der Dogmatik an der Universität Straßburg schrieb in einem Briefe an mich vom 20. Oktober 1924 über Baeumker die schönen und warmen Worte:

„J'ai eu la douleur, il y a quelques jours, d'apprendre la mort de M. Baeumker, Permettez-moi de vous présenter à cette occasion mes amicales et sacerdotales condoléances. La science catholique perd en lui une de ses lumières les plus pures. Vous perdez, je le sais, non seulement le fondateur de la belle œuvre der Beiträge, dont vous êtes aujourd'hui le co-directeur, mais un ami personel aussi délicat que fidèle. Pour ma part, sans avoir jamais eu l'honneur de rencontrer M. Baeumker, j'ai prouvé pour sa personne la plus grand estime et je lui devais une profonde reconnaissance pour la libéralité avec laquelle il m'a ouvert par deux fois la collection des Beiträge. J'ai été heureux de pouvoir lui témoigner mes sentiments par l'insertion d'un petit article dans le volume qui fut publié à l'occasion de son 60e anniversaire. Aujourd'hui il se traduissent par de très vifs regrets et surtout par des prières pour le repos de l'âme de ce bon serviteur de Dieu et de la Vérité . . ."

M. De Wulf hat in einem tiefempfundenen Nachruf (Revue Néo-scolastique de Philosophie 1924, 477 f.) über Baeumker folgendes Werturteil niedergeschrieben:

„Baeumker était servi par une immense érudition. En outre il possédait le don plus rare d'embrasser de haut les questions

auxquelles il touchait et de dégager du fatras des matériaux mis en œuvre les directives et les vues d'ensemble. Son honnêteté scientifique fait de ses travaux des modèles de genre. Il a plus accompli pour la misse en valeur de moyen âge philosophique et pour intelligence de ses doctrines que toute la génération d'intellectuels qui'l a précédé. Par contre-coup il a rendu les services les plus éminents à la philosophie néoscolastique. Nous nous faisons un devoir d'ajouter que son commerce était délicieux et sa bonté prenante. Pourquoi de telles lumières doivent-elles s'éteindre?"

1. Der Sophist Polyxenos und sein Argument vom *τρίτος ἄνθρωπος* (1879).

§ 1. Zeugnisse.

Noch niemals meines Wissens in vollständiger Weise zusammengestellt und kritisch untersucht sind die Nachrichten, welche sich über den Sophisten Polyxenos bei den Alten finden. Der bessern Übersicht halber schicke ich sämtliche Stellen voraus, welche hierbei in Frage kommen können.

1) Alexander Aphrod. in Arist. metaph. I 9. 990 b 15 (p. 62, 28—33 Bonitz, 566 a 30—36 Brandis, schol. in Arist., Graec. II 300, 24 [p. 84, 16—21 ed. Hayduck, Comment. in Arist. Graeca I]): *λέγει δὲ Φανίας ἐν τῷ πρὸς Διόδωρον Πολύξενον τὸν σοφιστὴν τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγειν λέγοντα "εἰ κατὰ μετοχήν τε καὶ μετουσίαν τῆς ἰδέας καὶ τοῦ αὐτοανθρώπου ὁ ἄνθρωπός ἐστι, δεῖ τινα εἶναι ἄνθρωπον ὃς*[1] *πρὸς τὴν ἰδέαν ἕξει τὸ εἶναι. οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὅ ἐστιν ἰδέα, κατὰ μετοχὴν ἰδέας, οὔτε ὁ τὶς ἄνθρωπος*[2]*. λείπεται ἄλλον τινὰ εἶναι τρίτον ἄνθρωπον τὸν πρὸς τὴν ἰδέαν τὸ εἶναι ἔχοντα".*

2) Diogen. Laert. II 76: *Πολυξένου ποτὲ τοῦ σοφιστοῦ εἰσελθόντος πρὸς αὐτὸν* (sc. *Ἀρίστιππον*) *καὶ θεασαμένου γυναῖκάς τε καὶ πολυτελῆ ὀψωνίαν, ἔπειτα αἰτιασαμένου, μικρὸν διαλιπών, Δύνασαι, ἔφη, καὶ σὶ μεθ' ἡμῶν σήμερον γενέσθαι· τοῦ δ' ἐπινεύσαντος, Τί οὖν, ἔφη, ἐμέμφου; ἔοικας γὰρ οἱ τὴν ὀψωνίαν ἀλλὰ τὸ ἀνάλωμα αἰτᾶσθαι.*

3) Platon. epist. II (an den Dionysios) 310 c: *καὶ ταῦτα λέγω ὡς οὐχ ὑγιές τι Κρατιστόλου*[3] *καὶ Πολυξένου πρὸς σὲ εἰρηκότων, ὧν φασι λέγειν τὸν ἕτερον ὅτι ἀκούοι Ὀλυμπίασι πολλῶν τινῶν τῶν μετ' ἐμοῦ σε κακηγορούντων.*

---

[1] Brandis *οὗ*. — *ὃς* Bonitz (ebenso Müller) und Hayduck nach der Übersetzung des Sepulveda, über deren Wert vgl. Bonitz proleg. zu Alexander Aphrod. comment. in libros metaph. Aristotelis, p. VIII.

[2] Lies *οὔτε ὁ κατὰ μετοχὴν ἰδέας τὶς ἄνθρωπος*, worüber unten.

[3] Nach Lobeck, *Pathologiae serm. Graec. proleg.* p. 131, 4 verderbt aus *Κρατιστολάου*.

4) Ebend. 314 c–d: *περὶ δὲ Πολυξένου ἐθαύμασας ὅτι οὐ*[4] *πέμψαιμί σοι· ἐγὼ δὲ καὶ περὶ Λυκόφρονος καὶ τῶν ἄλλων τῶν παρὰ σοὶ ὄντων λέγω καὶ πάλαι καὶ νῦν τὸν αὐτὸν λόγον, ὅτι πρὸς τὸ διαλεχθῆναι καὶ φύσει καὶ τῇ μεθόδῳ τῶν λόγων πάμπολυ διαφέρεις αὐτῶν, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἑκὼν ἐξελέγχεται, ὥς τινες ὑπολαμβάνουσιν, ἀλλ' ἄκοντες· καὶ δοκεῖς μέντοι πάνυ μετρίως κεχρῆσθαί τε αὐτοῖς καὶ δεδωρῆσθαι. ταῦτα μὲν περὶ τούτων, πολλὰ ὡς περὶ τοιούτων.*

5) Platon. epist. XIII (an denselben) 360 b: *καὶ ἐγὼ . . . πέμπω σοι . . . ἄνδρα* (c) *. . . ἔστι δὲ ὄνομα μὲν Ἑλίκων . . . μαθητὴς δὲ Εὐδόξου . . ., ἔτι δὲ καὶ τῶν Ἰσοκράτους μαθητῶν τῷ ξυγγέγονε*[5] *καὶ Πολυξένῳ τῶν Βρύσωνός τινι ἑταίρων.*

6) Plutarch, apophth. Dionys. min. 2: *ὁ δὲ νεώτερος Διονύσιος ἔλεγε πολλοὺς τρέφειν σοφιστάς, οὐ θαυμάζων ἐκείνους, ἀλλᾶ δι' ἐκείνων θαυμάζεσθαι βουλόμενος. Πολυξένου δὲ τοῦ διαλεκτικοῦ φήσαντος αὐτὸν ἐξελέγχειν, Ἀμέλει τοῖς λόγοις, εἶπεν, ἐγὼ δέ σε τοῖς ἔργοις ἐλέγχω· τὰ γὰρ σεαυτοῦ καταλιπὼν ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ θεραπεύεις.*

Zweifelhaft ist mir die Beziehung auf den Sophisten Polyxenos bei folgenden Stellen:

7) Athenaeus XI 6 p. 471 f.: *Τίμαιος δ' ἐν τῇ ὀγδόῃ καὶ εἰκοστῇ τῶν Ἱστοριῶν θηρικλείαν καλεῖ τὴν κύλικα, γράφων οὕτως· Πολύξενός τις τῶν ἐκ Ταυρομενίου καθεστηκότων ταχθεὶς ἐπὶ τὴν πρεσβείαν ἕτερά τε δῶρα παρὰ τοῦ Νικοδήμου καὶ κύλικα θηρικλείαν λαβὼν ἐπανῆκεν'.*

8) Gregorius Corinthius in Hermogen. (Rhet. Graec. ed. Walz VII[2] p. 1272, 6—18): *δῆλον οὖν ἐστιν ὅτι, εἰ τῇ ἀληθείᾳ ὁ δικαζόμενος πέποιθεν, οὐ μελετήσει, οὐ σκέψεται, οὐ προθεωρήσει τὰ ῥηθησόμενα, ἀλλ' ἀσκεπτὶ αἰτὰ λέξει τὰ πράγματα, ὅθεν καὶ οἱ παλαιοί φασι τοῦτο εἰδότες, εἰ καὶ προεμελέτων, ἀλλ' οὖν προσεποιοῦντο λαλεῖν αὐ τοσχέδια· αὐτίκα ὁ ῥήτωρ Πολύξενος, οὗ καὶ ὁ λόγος εἰς χεῖρας ἦλθεν ἐμάς, ὑπὲρ τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἐν Δήλῳ γράφων φησὶν ἐν προοιμίῳ· εὔχομαι μὲν τῷ Ἀπόλλωνι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς τοῖς τὴν Δῆλον ἔχουσιν, ὅ τι κεχαρισμένον αὐτοῖς καὶ εὐσεβὲς καὶ δίκαιόν ἐστι, τοῦτο καὶ ἡμῖν παραδιδόναι λέγειν καὶ ὑμῖν τοῖς ἀκούουσι κρῖναι'. ὁρᾷς ὅτι προσποιεῖται αὐτοσχεδιάζειν, εὐχόμενος ἄρτι λαβεῖν παρὰ θεῶν, ἐκεῖνα δὴ ἀπαγγεῖλαι ἅπερ εὐσεβῆ τε καὶ δίκαια.*

---

[4] [So die Vulgata. Das in die Situation durchaus nicht passende *οὐ* fehlt im Vaticanus. Es ist darum mit Recht von Burnet in der Oxforder Ausgabe (V 6) und von O. Apelt in seiner Übersetzung (Leipzig 1918) S. 28 ausgelassen.]

[5] [*συγγέγονεν* Burnet.]

§ 2. Leben.

Wenn Phanias, der nach Strabo XIII 2, 4, Suidas v. *Φανίας*, Ammonius bei Brandis schol. in Arist. 28 a 40, vita Arist. Marc. f. 276 a fin. (Rose, Arist. pseudep. p. 591; cf. ebendas. vers. lat. p. 592) ein unmittelbarer Schüler des Aristoteles und Freund des Theophrast war, den Polyxenos einen Sophisten nennt und ihm ein Argument zur Bestreitung der platonischen Ideenlehre beilegt, so ergiebt sich hieraus, daß Polyxenos nicht vor Platon und nicht lange nach Aristoteles gelebt haben kann. Ziehen wir nun weiter in Betracht, daß das eigentliche, philosophierende Sophistengeschlecht bereits zur Zeit des Aristoteles der Vergangenheit angehört, ja schon in den spätern Schriften Platons vom Vordergrunde der philosophischen Bestrebungen zurücktritt[6], so werden wir nicht fehlgreifen, wenn wir den Sophisten Polyxenos etwa mit Platon gleichzeitig ansetzen. Freilich bleibt bei diesem Schlusse wegen der Vieldeutigkeit des Namens eines Sophisten der terminus ad quem noch ziemlich unsicher. Allein auf dieselbe Zeit führt — vorausgesetzt, daß diese und die folgenden Stellen auf den Sophisten Polyxenos zu beziehen sind, worüber sogleich — auch Diog. II 76, wo Polyxenos als Zeitgenosse Aristipps erscheint; ebenso Plato ep. XIII, wo er mit Bryson, der ein Schüler des Sokrates war, verbunden auftritt; endlich ep. II, wonach er zur Zeit des jüngern Dionysios — eine auch durch Plutarch apophth. Dionys. min. 2 bestätigte Angabe — und des Platon lebte. Denn mag auch immerhin der Inhalt der einzelnen Anekdoten bei Diogenes und Plutarch ohne historische Gewähr sein, so erscheint es doch als undenkbar, daß in ihnen die Chronologie völlig verkehrt und dem Ideenkreise eines Mannes völlig fremde Anschauungen zur Geltung gebracht seien, zumal wenn er so wenig Bedeutung hatte und daher auch so wenig Anlaß zu Erdichtungen bot, wie der Sophist Polyxenos. Ebenso werden wir mit Holm, Gesch. Sizil. im Alterth. II 375 den Untersuchungen Karstens (Comment. crit. de Platonis quae ferunter epistolis. Trai. ad Rh. 1864) insoweit beistimmen, als wir die wohl unechten, aber in ihrem Hauptbestande aus guter alter Zeit stammenden und speziell in Sizilischen Angelegenheiten gut informierten sogen. platonischen Briefe zwar nicht für die Erkenntnis der Pläne und Absichten Platons, wohl aber für die der erzählten historischen Ereignisse und Verhältnisse in ihren Hauptmomenten als hinreichende Quelle betrachten[7].

---

[6] Vgl. Zeller, *Philos. der Griechen* 4. Aufl. I, 964 [5. Aufl. I b 1073].

[7] [Seit der Zeit, in der dieser Aufsatz geschrieben wurde, haben sich die Ansichten über die Platonischen Briefe wesentlich zu deren Gunsten

Die Richtigkeit dieser Annahmen vorausgesetzt, können wir denselben Quellen, so scheint es, die weitere Notiz entnehmen, daß der Sophist Polyxenos sich wie so viele andere Philosophen, Platon, Aristipp, Aischines, Eudoxos usw. wenigstens zeitweilig zu Syrakus am Hofe des jüngern Dionysios aufgehalten habe. Nach Plato ep. II 310 c hatte er dem Dionysios törichte Nachrichten hinterbracht, und zwar, wie sich aus dem ganzen Zusammenhange ergibt, auch wenn unter dem ὁ ἕτερος nicht Polyxenos zu verstehen sein sollte, in Betreff tadelnder Äußerungen, die im Freundeskreise des in Griechenland weilenden Platon über den Tyrannen gemacht wären. Nach 314 c—d genoß er mit noch mehreren Gesinnungsgenossen gerade keine besondere Gunst am Syrakusanischen Hofe, wie er sich denn durch seinen rechthaberischen Charakter zu einer wenig umgänglichen, dem Tyrannen durchaus unsympathischen Natur gemacht habe. Ganz hiermit im Einklange steht die Anekdote, welche uns Plutarch von ihm erzählt. Der Dialektiker Polyxenos, so berichtet er, einer von den vielen Sophisten, die Dionysios sich hielt, nicht als ob er sie bewundert hätte, sondern um von ihnen bewundert zu werden, wollte diesen des Irrtums überführen. Allein Dionysios bedeutete ihm, die Worte ihm gegenüber nur zu sparen, der ja durch die Tat beweise, daß er im Rechte sei; oder warum denn sonst er das Seine verlassen habe und jetzt ihm diene?

Indes finden wir schon zur Zeit des ältern Dionysios am Hofe zu Syrakus einen Polyxenos. Derselbe, Schwager des Hermokrates (Diod. XIII 96), hatte die Schwester des ältern Dionysios, Thesta, zur Frau (Diod. XIII 96. Plut. Dio. 21). Im Jahre 396 hatte er dem Tyrannen, dem er schon früher bei einem Aufstande der Syrakusaner den Rat gegeben hatte, auf dem schnellsten Pferde zu entfliehen, ein Rat, den dieser aber nicht befolgte (Diod. XIV 8), Hilfe gegen die Karthager aus dem Peloponnes und aus Italien herbeigeholt (Diod. XIV 62). Nach dem Jahre 387, in welchem wir ihn noch einmal finden, wie er den Lakedaimoniern bei Abydos mit 120 Schiffen zu Hilfe kommt (Xen. Hell. V 1, 26), fiel er bei Dionys I. in Ungnade und mußte heimlich aus Sizilien entfliehen (Plut. Dio 21). Es erhebt sich daher die Frage, ob wir den Polyxenos, welcher in den platonischen Briefen und in Plutarchs Apophth. am Hofe Dionysios' II. erscheint, nicht mit diesem Polyxenos zu identifizieren haben, und in der Tat haben Pape-Benseler im Eigennamenlexikon und der Verfasser des Index zu Dübners Plutarch diesen Weg ein-

geändert. Vgl. z. B. die Einleitung von Otto Apelt zu seiner Übersetzung von Platons Briefen, Leipzig 1918 (Philos. Beibl. 173).]

geschlagen, während Holm (Gesch. Siz. im Alterth. II 172), wenn auch ohne Angabe seiner Gründe, die entgegenstehende Ansicht vertritt.

Was zunächst die Stelle bei Plutarch apophth. Dionys. min. 2. anlangt, so wird der hier erwähnte Polyxenos von ihm ὁ διαλεκτικός genannt, und er tritt sogar in einem solchen Zusammenhange auf, daß die gerade vorher gebrauchte Bezeichnung σοφιστής auf ihn mitzubeziehen ist. Daß aber der Staatsmann Polyxenos sich mit philosophischen Untersuchungen in der Weise beschäftigt habe, daß man ihm jenen Beinamen hätte geben können, dieses anzunehmen liegt bei dem gänzlichen Schweigen aller mit Bestimmtheit über ihn handelnden Quellen gar kein Grund vor, wie es denn auch aller innern Wahrscheinlichkeit entbehrt. Nicht minder paßt die ganze Art und Weise, in der das Verhältnis zwischen dem jüngern Dionysios und dem Sophisten Polyxenos in Plutarchs Apophth. auftritt, sehr wenig auf einen vornehmen, dem Herrscher nahe verwandten Mann, mochte dieser auch immerhin einmal verbannt gewesen sein. Entscheidend endlich dürfte folgender Grund sein. Alles was uns bei Diodor, bei Xenophon und bei Plutarch im Leben des Dion über den Staatsmann Polyxenos berichtet wird, fällt in die Zeit Dionysios' I., und zwar, soweit die Ereignisse datierbar sind, in die erste Hälfte der Zeit seiner Regierung. Läßt sich nun auch auf diesen Umstand vorläufig nur ein argumentum ex silentio bauen, so erhält der zu führende Beweis eine positivere Seite durch die Erzählung Plutarchs von dem Schicksale der Gattin des Staatsmannes Polyxenos. Derselbe berichtet uns nämlich von dieser (Dio 21), wie sie, vom ältern Dionysios befragt, warum sie ihm die Flucht ihres Mannes, um die sie doch mitgewußt, nicht angezeigt habe, kühn und furchtlos geantwortet und dadurch die Bewunderung des Herrschers erregt habe, wie sie dann bis zu ihrem Tode königliche Ehren bei ihren Mitbürgern genossen und unter allgemeinem Zulauf bestattet worden sei. Wäre nun Polyxenos, sei es unter dem ältern oder unter dem jüngern Dionysios, nach Syrakus zurückgekehrt und wieder in Gnaden angenommen, so wäre dieser Umstand sowohl an sich, als auch wegen des Lichtes, das von ihm aus auf die treu ausharrende Gattin zurückfiele, von einer solchen Bedeutung, daß Plutarch ihn bei dieser Gelegenheit unmöglich hätte mit Stillschweigen übergehen können. Somit erscheint es als höchste Wahrscheinlichkeit, ja als Gewißheit, daß der Staatsmann Polyxenos die Regierung des jüngern Dionysios entweder gar nicht erlebt habe oder doch während derselben im Auslande gestorben sei. Dann aber müssen wir den Aufenthalt eines Sophisten Polyxenos zu Syrakus entweder völlig in das

Reich der Fabel verweisen, wozu wir nach dem oben über die Natur der betreffenden Quellen Bemerkten keinen Grund haben, oder aber wir müssen annehmen, daß auch am Hofe des jüngern Dionysios ein Polyxenos sich aufhielt, und zwar der von dem Staatsmann verschiedene Sophist. Denn auch der im zweiten und dreizehnten platonischen Briefe erwähnte Polyxenos gibt sich in einem solchen Lichte, daß wir durchaus nicht an den Staatsmann Polyxenos denken können. Das verbietet nicht nur die Chronologie, von der eben gesprochen wurde, sondern auch die ganze Schilderung seiner Stellung und seines Charakters, welche dafür aber um so genauer mit der in Plutarchs Apophth. von dem Dialektiker Polyxenos gegebenen im ganzen wie im einzelnen (z. B. der Rechthaberei) übereinstimmt.

Ist das bei Athenaeus XI 6 erhaltene Zitat aus Timaeus auf unsern Polyxenos zu beziehen, was zwar nicht als notwendig zu erweisen, aber doch auch nicht unwahrscheinlich ist — wenigstens stehen chronologische Bedenken nicht im Wege, wie es beim ältern Polyxenos der Fall sein würde —, so hat sich der Sophist Polyxenos später — vermutlich zur Zeit von Dionysios' II. Sturz — von Syrakus nach Tauromenium begeben. Von Tauromenium aus wurde nämlich, wie es dort heißt, Polyxenos mit einer Gesandtschaft zu einem gewissen Nikodemos geschickt, von dem er verschiedene Geschenke zurückbrachte. Unter diesem Nikodemos kann, wie schon Müller fragm. hist. Graec. II 226, 1 bemerkt hat, kein anderer verstanden werden als der Tyrann der Kentoripiner, welcher zur Zeit, als die Herrschaft des jüngern Dionysios aufgelöst wurde, regierte, aber nach der Schlacht am Krimissos (339 v. Chr.) von Timoleon vertrieben wurde (Diod. Sic. XVI 82).

Nach dieser Zeit habe ich keine Spuren des Sophisten Polyxenos auffinden können.

§ 3. Philosophische Richtung.

Seiner philosophischen Richtung nach wird Polyxenos von dem hierin gewiß zuverlässigen Phanias zu den Sophisten gerechnet. Im Einklange damit steht Plutarch, dessen Bezeichnung *Πολύξενος ὁ διαλεκτικός* durch das voraufgehende *ὁ δὲ νεώτερος Διονύσιος ἔλεγε πολλοὺς τρέφειν σοφιστάς* ihre Erklärung findet. Allerdings werden schon zu dieser Zeit die mannigfachsten Bestrebungen unter der Gesammtbezeichnung der Sophistik zusammengefaßt; allein vielleicht dürften wir eine etwas nähere Bestimmung aus einer Bemerkung des dreizehnten der pseudoplatonischen Briefe gewinnen, in dem Polyxenos als Ge-

fährte eines Mannes bezeichnet wird, über dessen philosophische Tätigkeit wir in etwa genauer unterrichtet sind.

Hier (360 c) wird er nämlich einer der Gefährten des Bryson genannt, eine Nachricht, die in ihrer Bestimmtheit schwerlich ganz aus der Luft gegriffen ist. Unter diesem Bryson kann aus chronologischen Gründen nicht der Sohn des Stilpon und Lehrer des Pyrrhon verstanden werden, auch nicht der Pythagoreer Bryson, worüber man u. a. Schweighäuser zu Athen. 508 d (animadv. in Athen. t. VI p. 328 sqq.) vergleiche, sondern nur der von Aristoteles öfter angeführte Sophist Bryson, der Sohn des Herodor (hist. an. VI 5. 563 a 7; IX 11. 615 a 10), dem er auch den Versuch einer eristischen Quadratur des Kreises (anal. pr. III 9. 75 b 40; soph. el. 11. 171 b 16; 172 a 4), über die man das Nähere bei Alexander Aphrod. zu soph. el. f. 30 (Brandis schol. in Arist. 306 b 24 ff. [ed. Wallies, Comment. in Arist. Gr. II, 3 p. 90 ff.]), Themistius zu anal. post. f. 5 (Brand. 211 b 21 ff. [cf. p. 19, 13 ff. ed. Wallies, Comment. in Arist. Gr. V, 1]), Ioannes Philoponus ebend. f. 118 (211 b 41 Br. [ed. Wallies, Comment. in Arist. Gr. XIII, 3, p. 111, 21 ff.]) [und in der vermutlich von Sophonias herrührenden Paraphrase zu den Soph. El. ed. Hayduck, Comm. in Ar. Gr. XXIII, 4, p. 29, 28 ff.] findet, sowie den sophistischen Satz zuschreibt: *οὐθένα αἰσχρολογεῖν* (rhet. III 2. 1405 b 9). Man hat zwar die Behauptung aufgestellt, dieser Bryson werde von einem andern ungefähren Zeitgenossen der Akademie zugezählt, iddem man sich auf die Verse des Komikers Ephippos bei Athen. XI 120. p. 509 c berief:

ἔπειτ' ἀναστὰς εὔστοχος νεανίας
τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τις ὑπὸ Πλάτωνα καὶ
Βρύσωνα θρασυμαχειοληψικερμάτων
πληγεὶς ἀνάγκῃ κτλ.

Allein hier ist das entscheidende *καὶ Βρύσωνα* nur Konjektur von Grotius, und schon längst hat Meineke fragm. com. Gr. III 332 erkannt, daß in dem handschriftlichen *Βρύσων ο θρασυμ.* vielmehr das komische Wortungetüm *Βρυσωνοθρασυμαχειοληψικερμάτων* steckt. Dann aber liegt in jenen Worten keine Beziehung Brysons zur Akademie angedeutet, vielmehr wird er mit dem Sophisten Thrasymachos in der Sucht nach Gewinn auf eine Stufe gestellt. — Anders steht es mit einer Stelle des Suidas, der v. *Σωκράτης* berichtet: *Βρύσωνα Ἡρακλεώτην* (abhängig von *φιλοσόφους δὲ εἰργάσατο* — Sokrates nämlich)· *ὃς τὴν ἐριστικὴν διαλεκτικὴν εἰρήγαγε μετὰ Εὐκλείδου, ἠῦξησε δὲ Κλεινόμαχος, καὶ πολλῶν δι' αὐτῆς ἐλθόντων ἔληξεν εἰς Ζήνωνα τὸν Κιττέα· αὗτος γὰρ ἀπ' αὐτοῦ τὴν σχολὴν ὠνόμασε, γεγονὼς ἐπὶ τῆς ρκε' Ὀλυμπιάδος·*

τινὲς δὲ Βρύσωνα οὐ Σωκράτους, ἀλλ' Εὐκλείδου ἀκροατὴν γράφουσι, τούτου δὲ καὶ Πύρρων ἠκροάσατο, ἀφ' οὗπερ οἱ Πυρρώνειοι προσαγορευόμενοι. Suidas selbst hält offenbar den anfangs von ihm erwähnten Bryson für identisch mit dem Lehrer des Pyrrhon, was allerdings eine chronologische Unmöglichkeit ist; denn wer Schüler des Sokrates war und noch vor Kleinomachos, mehrere Generationen vor Zenon von Kittion lebte, dessen Zuhörer konnte Pyrrhon nicht mehr sein. Nun wird die Nachricht, daß Pyrrhon den Unterricht eines Bryson genossen, nicht bezweifelt werden dürfen; sie wird auch durch Diog. Laert. IX 61 bestätigt. Dann aber bleibt für den eingangs des Zitates aus Suidas genannten Bryson nur eine doppelte Möglichkeit: entweder sind die Angaben über seine Lebenszeit sämmtlich irrig, oder wir haben unter ihm den von dem jüngern Megariker zu unterscheidenden, durch Aristoteles hinlänglich bezeugten Zeitgenossen Platons zu verstehen. Gegen die erste Ansicht spricht indes der Umstand, daß jene Nachricht augenscheinlich aus unterrichteter Quelle stammt; denn nicht nur findet sich in der dort gegebenen Chronologie kein Irrtum, sondern auch die Angabe Herakleas als Geburtsort erhält ihre Bestätigung durch Theopomp (bei Athen. XI 118 p. 508 d), der gleichfalls den Zeitgenossen Platons einen Herakleoten nennt, sowie durch Aristoteles, der de gener. anim. III 6. 757 a 4 den Vater des Sophisten Bryson, den Herodoros, als Herakleoten bezeichnet. Letzterer Umstand, sowie die Verwandtschaft, die zwischen dem *ἐριστικὸς τετραγωνισμός* und dem *σοφιστικὸς λόγος* bei Aristoteles und der *ἐριστικὴ διαλεκτική* bei Suidas stattfindet, beweisen zugleich, daß wir den Sophisten Bryson bei Aristoteles mit dem Herakleoten *Βρύσων* bei Suidas v. *Σωκράτης* zu identifizieren haben, nicht aber mit dem Achäer Bryson, der von Diog. Laert. VI 85 und Suidas v. *Κράτης* und v. *Ἱππαρχία* als Lehrer des Diogenes, wie einige berichteten, erwähnt wird. Ist aber jene Quelle, auf welche sich die von Suidas im Anfang gegebene Notiz zurückführt, eine unterrichtete, so dürfte auch wohl die andere ihr entstammende Nachricht Glauben verdienen, daß Bryson mit Eukleides '*τὴν ἐριστικὴν διαλεκτικὴν εἰσήγαγε*'. Paßt sie ja auch recht gut zu dem Bilde, welches wir nach Aristoteles von jenem Bryson uns machen müssen. — Wir hätten demnach in Bryson einen Philosophen zu sehen, welcher, der Megarischen Schule nahe stehend, von den in dieser liegenden Elementen vorzugsweise das eristische zur Ausbildung brachte. Daß er bei dieser Sachlage von Aristoteles einfach *ὁ σοφιστής* genannt wird, darf uns nicht mehr wundern, als daß derselbe Aristoteles trotz des soph. el. 11. 171 b 25 ff. zwischen dem *ἐριστικός* und dem *σοφιστικός* gemachten

Unterschiedes doch z. B. den unter dem Namen ὁ ψευδόμενος bekannten Trugschluß des Megarikers (welche nach Diog. Laert. II, 106 ja ἐριστικοί hießen) Eubulides[8] (vgl. Diog. Laert. II 108) soph. el. 25. 180 b 2ff. unter den σοφιστικοὶ ἔλεγχοι aufführt, ja eth. Nic. VIII 3. 1146 a 21 ihn geradezu einen σοφιστικὸς λόγος nennt.

Einen ähnlichen Schluß dürfen wir vielleicht bei dem Πολυξένῳ τῶν Βρύσωνός τινι ἑταίρων machen, indem wir auch bei ihm eine Beziehung zur megarischen Philosophie annehmen, unbeschadet seiner vorzugsweise auf eristische Sophismen gerichteten Denkart. [Sind doch auch, wie längst erkannt wurde, die σοφιστικοὶ ἔλεγχοι des Aristoteles in der Hauptsache nicht gegen die ältere Sophistik gerichtet, sondern gegen die jüngere, insbesonders die aus der megarischen Schule hervorgegangene.] Auf diese Weise erklärt es sich auch am besten, wie Polyxenos zu einer Bestreitung der platonischen Ideenlehre kommen konnte und warum Phanias sein Argument gerade in einem gegen den Megariker Diodoros Kronos gerichteten Werke vorbrachte, sei es nun, daß dieses ein besonderes Buch bildete, oder[9] vielmehr nur einen Teil der Schrift πρὸς σοφιστάς ausmachte. Auch kommt der Name διαλεκτικός, den Plut. apophth. Dion. min. 2 dem Polyxenos beilegt, nach Diog. Laert. II 106 den megarischen Philosophen zu. [Dieser jüngeren megarischen Sophistik werden wir darum auch den Polyxenos zuzuzählen haben[10].]

Bezieht sich die aus Gregor von Korinth angeführte Stelle auf unsern Polyxenos und liegt ihr keine der gerade auf dem Gebiete der ältern Beredsamkeit so zahlreichen Fälschungen zugrunde, was ich beides völlig dahingestellt sein lassen muß: so hat sich Polyxenos, wie Gorgias, Thrasymachos und andere Sophisten, auch den rhetorischen Bestrebungen zugewandt.

---

[8] Mit welchem Bryson bei Sextus Empir. *Math.* VII 13 [p. 5, 11—15 ed. Mutschmann]: ἐπὶ δὲ τὸ λογικὸν κατηνέχθησαν μέρος οἱ περὶ Πανθοίδην καὶ Ἀλεξῖνον καὶ Εὐβουλίδην καὶ Βρύσωνα Διονυσόδωρόν τε καὶ Εὐθύδημον Θούριοι (so Fabricius, nach den Handschriften, statt der Vulgata Θουρίους; wegen des τε καὶ vermutete ich Θουρίῳ, aber Bekker [dem Mutschmann folgt], hat richtig dies Wort und die nächsten durch Klammern ausgeschieden) in Verbindung gebracht zu werden scheint, wenn wir hier nicht lieber mit Fabricius an den Lehrer des Pyrrhon denken wollen.

[9] Wie u. a. Zeller, *Phil. d. Gr.*[3] II b 894, 2 vorzieht; vgl. Müller, *fragm. hist. Gr.* II 300.

[10] [Seitdem hat diese Charakterisierung auch die Zustimmung Zellers gefunden, der 1892 in der 5. Auflage I a, 1073 Anm. 3 die Resultate meiner Abhandlung aufnimmt.]

§ 4. Der τρίτος ἄνθρωπος.

Dem Sophisten Polyxenos nun schreibt Phanias ein Argument gegen die platonische Ideenlehre zu, das bei der Kontroverse über Echtheit oder Unechtheit des Dialogs Parmenides eine bedeutende Rolle gespielt hat, indem sich namentlich Überweg seiner mit vielem Geschick bediente, um seine Athetese des Dialogs zu begründen[11]. Es ist dieses der sogenannte τρίτος ἄνθρωπος, der in verschiedenen Formen und Wendungen auftritt (vgl. Alexander Aphrod. in Arist. met. 62, 12 ff. Bonitz. 566 a 11 ff. Brandis [83, 34 ff. Hayduck]), die aber im wesentlichen alle auf diesen Gedanken hinauslaufen: Wenn die begriffliche Gleichheit zwischen den verschiedenen Dingen derselben Art es begründet, diesen Allgemeinbegriff als gesonderte Idee herauszusetzen, so zwingt uns auch die begriffliche Gleichheit zwischen den sinnfälligen Dingen einerseits und der Idee anderseits auch den diesen beiden gemeinsamen Begriff als neue Idee herauszusetzen, also neben dem sinnfälligen Menschen und der Idee des Menschen noch einen dritten Menschen anzunehmen. Bei diesem kehrt dann dasselbe Verhältnis wieder, und so weiter in infinitum. — Dieses ist, wie sich zeigen wird, auch der Grundgedanke des Arguments, das Phanias dem Sophisten Polyxenos zuschreibt.

Wenn durch Teilnahme und Wesensgemeinschaft an der Idee und dem Menschen an sich der (sinnfällige) Mensch existiert (*εἰ κατὰ μετοχήν τε καὶ μετουσίαν τῆς ἰδέας καὶ τοῦ αὐτοανθρώπου ὁ ἄνθρωπός ἐστι*), sagt Polyxenos, so muß es auch einen Menschen geben, der '*πρὸς τὴν ἰδέαν ἕξει τὸ εἶναι*'. Was letztere Worte anlangt, so dürfte es kaum zufällig sein, daß es vom sinnfälligen Menschen in dem Argumente heißt, er sei *κατὰ μετοχήν τε καὶ μετουσίαν ἰδέας*[12], dagegen überall, wo vom Verhältnisse des dritten Menschen zur Idee gesprochen wird, die Präposition *πρὸς* angewendet erscheint (*δεῖ τινα εἶναι ἄνθρωπον ὃς πρὸς τὴν ἰδέαν ἕξει τὸ εἶναι*, und: *λείπεται ἄλλον τινα εἶναι τρίτον ἄνθρωπον τὸν πρὸς τὴν ἰδέαν τὸ εἶναι ἔχοντα*). Ich glaube, den Unterschied

---

[11] *Unters. über d. Echtheit u. Zeitfolge Plat. Schriften.* Wien 1861, S. 177 ff. N. Jahrb. f. Phil. 1864, S. 97 ff.

[12] Wenn im folgenden gesagt wird: *οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὅ ἐστιν ἰδέα, κατὰ μετοχὴν ἰδέας, οὔτε ὁ τις ἄνθρωπος*, so wird sich aus andern Gründen die Umstellung *οὔτε ὁ κατὰ μετοχὴν τις ἄνθρωπος* als notwendig erweisen. Damit ist aber zum zweiten Male für den sinnfälligen Menschen die Bezeichnung *κατὰ μετοχήν* gegeben. Indessen, selbst angenommen, diese Umstellung sei nicht durch die Sachlage geboten, so würde doch das *κατὰ μετοχήν* nicht auf den dritten Menschen gehen, sondern auf das Verhältnis des zweiten Menschen zum dritten, welches als ein ganz ähnliches gedacht werden muß, wie das des sinnfälligen Menschen zur ersten Idee es ist.

des *κατὰ* und *πρὸς* dahin bestimmen zu können, daß *κατὰ μετοχήν* eines Dinges nur dasjenige ist, was an demselben partizipiert, von demselben sein Wesen empfängt, nicht ein Ding, welches eben selbst sein eigenes Wesen an das andere mitteilt, während die Präposition *πρός* zur Bezeichnung sowohl jenes[13] als dieses Verhältnisses gebraucht werden kann. Zur Erläuterung und Begründung wird es erlaubt sein, auf den Sprachgebrauch des Lehrers des Phanias, des Aristoteles hinzuweisen. Derselbe macht nämlich zwischen den Ausdrücken *καθ' ἕν* und *πρὸς ἕν* den Unterschied, daß *καθ' ἕν* nur diejenigen Dinge genannt werden, welche einem gemeinsamen Begriffe so untergeordnet sind, daß er ihnen allen in gleicher Weise innerlich ist und sie alle in gleicher Weise als empfangende an ihm teilhaben, während der terminus *πρὸς ἕν* eine viel weitere Ausdehnung findet und alle Dinge begreift, welche überhaupt zu einem Gegenstande in Beziehung stehen, sei es, daß sie seinen Begriff in sich befassen, an ihm innerlich teilnehmen und innerlich von ihm abhängig sind, sei es, daß sie den Gegenstand nur äußerlich bezeichnen oder gar selbst hervorbringen. Vgl. Arist. met. VII 4. 1030, 62: *οὐδὲ γὰρ ἰατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ σκεῦος λέγειαι οὔτε ὁμονύμως οὔτε καθ' ἕν, ἀλλὰ πρὸς ἕν.* IV 2. 1003 a 33: *τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμονύμως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν, τὸ δὲ τῷ ποιεῖν, τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγιείας, τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς . . .* b 11: *καθάπερ οὖν καὶ τῶν ὑγιεινῶν ἁπάντων μία ἐπιστήμη ἐστίν, ὁμοίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν*[14]. — Wenden wir diesen Unterschied auf den Ausdruck des Polyxenos an, so müssen wir den Umfang desjenigen, von dem es heißen kann, daß es *πρὸς τὴν ἰδέαν ἕξει τὸ εἶναι*, von vornherein so weit ausdehnen, daß er nicht nur dasjenige begreift, was der Idee so untergeordnet ist wie das einzelne dem synonymen Gattungsbegriffe, sondern überhaupt alles, was nur in irgendeiner Beziehung zu der Idee steht, mag sein Verhältnis zu ihr passiver oder auch aktiver Natur sein. Und in der Tat müssen wir, wenn es heißt: *δεῖ τινα εἶναι ἄνθρωπον ὃς πρὸς τὴν ἰδέαν ἕξει τὸ εἶναι*, diesen Menschen zur Idee in dem Verhältnisse des

[13] Wie wenn Alexander Aphrod. sagt (65, 26 Bz. 569 a 19 Br. [89, 9 ff. Hayduck]): *εἰ γὰρ κατ' αὐτὰς αἰτίαι τοῖς πρὸς αὐτὰς οὖσι τοῦ εἶναι, καὶ τῷ μετέχειν αὐτῶν τὰ πρὸς αὐτὰς ὄντα τὸ εἶναι ἔχει κτλ.*

[14] Vgl. auch Alex. Aphr. zu dieser Stelle (199, 20 Bz. 639 a 41 Br. [243, 31 Hayduck]): *καθ' ἓν μὲν λεγόμενα . . . λέγει τὰ συνώνυμα καὶ ὑφ' ἕν τι κοινὸν τεταγμένα γένος.*

Gebenden zum Empfangenden denken; denn andernfalls würde dieser dritte Mensch, auf den schließlich alles ankommt, sich durchaus nicht von dem sinnfälligen unterscheiden, dessen Verhältnis zur Idee eben das des Empfangenden zum Gebenden ist. So aber tritt zu dem sinnfälligen Menschen und zu der Idee des Menschen, welcher jener sein Sein verdankt, noch ein von beiden verschiedener dritter Mensch hinzu, welcher seinerseits auch über der Idee des Menschen steht.

Warum aber dieser dritte Mensch anzunehmen sei, das ist in dem Beweise des Polyxenos, wie er uns durch Phanias, resp. durch Alexander von Aphrodisias, überliefert ist, nicht näher angegeben. Betrachten wir indes das zu Anfang des Satzes stehende *εἰ*, so kann der Grund für die Einführung des dritten Menschen kein anderer sein als der, wegen dessen Platon selbst den zweiten Menschen, die Idee des Menschen oder den Menschen an sich einführte. Wollen wir als solchen einen Grund gewinnen, der in seiner Konsequenz zum dritten Menschen führt, so bietet sich uns kaum ein anderer dar, als der, welchen Platon im Phaedon (100 e) aufstellt: *τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά . . . καὶ μεγέθει . . . τὰ μεγάλα μεγάλα, καὶ τὰ μείζω μείζω, καὶ σμικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω,* und das Argument des Polyxenos läuft so im wesentlichen auf den oben angegebenen Sinn des *τρίτος ἄνθρωπος* hinaus.

Wenn es nun weiter heißt: *οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὅ ἐστιν ἰδέα, κατὰ μετοχὴν ἰδέας, οὔτε ὁ τὶς ἄνθρωπος,* so entzieht sich dieser Satz völlig dem Verständnis. Richtig werden zwar die Worte sein: *οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὅ ἐστιν ἰδέα,* bei denen das *ὅ ἐστιν ἰδέα* Apposition zu *αὐτοάνθρωπος* bildet und der Sinn ist: 'weder ist aber der Mensch an sich der verlangte Mensch, der *πρὸς τὴν ἰδέαν* das Sein habe, da er ja die Idee selbst ist . . .'. Wie kann dann aber fortgefahren werden: *κατὰ μετοχὴν ἰδέας,* Worte, die bei ihrer jetzigen Stellung sich nur auf den *αὐτοάνθρωπος* beziehen können? Denn wenn der Mensch an sich die Idee selber ist, so kann er doch nicht zugleich durch Teilnahme an der Idee existieren. Selbst die unsäglich gezwungene Erklärung, auf die jemand verfallen könnte, der *αὐτοάνθρωπος* sei selbst Idee durch Teilnahme an der über ihm stehenden Idee (wobei also die in *κατὰ μετοχὴν ἰδέας* gemeinte Idee auf einmal den dritten Menschen bezeichnen müßte), befriedigt ebensowenig ihrem Gedanken nach, als es ihr gelingt, ein erträgliches Verhältnis der einzelnen Glieder in dem Satze *οὔτε δὲ κτλ.* herzustellen. So bleibt nichts übrig, als die Worte *κατὰ μετοχὴν ἰδέας* auf den sinnfälligen Menschen zu beziehen, von dem es ja schon zuvor hieß: *εἰ κατὰ μετοχήν τε καὶ μετουσίαν τῆς ἰδέας καὶ*

τοῦ αὐτοανθρώπου ὁ ἄνθρωπός ἐστι. Dann aber müssen wir zu einer Umstellung schreiten, am besten in der Weise: *οὔτε ὁ κατὰ μετοχὴν ἰδέας τὶς ἄνθρωπος.* So ist der Sinn klar: 'ebensowenig kann auch der sinnfällige [15] Mensch der verlangte sein, denn er hat ja nicht *πρὸς τὴν ἰδέαν* das Sein, sondern existiert selbst *κατὰ μετοχὴν τῆς ἰδέας*'. Zugleich ist so ein Parallelismus der beiden mit *οὔτε* beginnenden Glieder hergestellt [16].

Ob Phanias den Beweis des Polyxenos seinem Wortlaute nach wiedergegeben, indem er ihn etwa einer Schrift desselben entnommen, oder ob er ihn in seine eigenen Worte gekleidet, wird sich nicht ausmachen lassen. Da indes der Ausdruck *αὐτοάνθρωπος* wohl bei Aristoteles [17], wie auch *αὐτογραμμή, αὐτοδιπλάσιον, αὐτοζῷον, αὐτόιππος* u. dgl. [18], sich findet, aber nicht bei Platon, der vielmehr das Pronomen *αὐτός* in seiner Selbständigkeit beläßt [19] — aus den Worten des Aristoteles met. VII 16. 1040 b 32: *ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς* (sc. *οὐσίας*) *τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς ... αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόιππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό* kann wenigstens mit Sicherheit nicht geschlossen werden, daß er diese Komposita bereits vorfand — und da eine solche fast unverständliche Kürze, wie sie den Beweis bei Phanias kennzeichnet, sich sehr gut bei einem Berichterstatter, der nur die Hauptpunkte referiert, begreifen läßt, sehr schwer aber bei demjenigen, der seine eigene Erfindung zum ersten Male in die literarische Welt einzuführen sucht: so möchte ich mich der zweiten Alternative zuneigen.

Suchen wir nach weitern Spuren des Sophisten Polyxenos, so bietet sich unter den sophistischen Argumenten, die Aristoteles in den *σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* aufführt, eines dar, das unzweifelhaft Ähnlichkeit mit dem *τρίτος ἄνθρωπος* hat; ob es identisch damit ist, wird die folgende Untersuchung lehren. Ich setze die ganze Stelle her (soph. el. 22. 178 b 36—179 a 10): *καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος παρ' αὐτὸν καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον. τὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε τι ἢ πρός τι ἢ πῶς ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ Κόρισκος καὶ*

---

[15] Denn dieser wird nach bekanntem Sprachgebrauch durch das indefinitum *τὶς* bezeichnet.

[16] Ich verdanke diese meines Erachtens evidente Emendation der freundlichen Mitteilung meines verehrten Lehrers Prof. Matthias Stahl.

[17] *Top.* V 7. 137 b 6; VI 10. 148 a 17; *Metaph.* I 9. 991 a 29; b 19; VI 16. 1040 b 33; XII 5. 1079 b 33; 7. 1081 a 8; 11; XIII 8. 1084 a 14; 18; *Eth. Nic.* I 4. 1096 a 35.

[18] Vgl. Bonitz, *Index Aristotel.* 126 a 6 ff.

[19] Vgl. *Phaedr.* 247 d; *Soph.* 225 c; *Phaedr.* 65 d. 78 d. 100 c; *Republ.* VI 507 b; 493 e; *Tim.* 51 b; *Parmen.* 130 b. c; 133 d. e; 134 d.

Κόρισκος μουσικός, πότερον ταὐτὸν ἢ ἕτερον; τὸ μὲν γὰρ τόδε τι, τὸ δὲ τοιόνδε σημαίνει, ὥστ' οὐκ ἔστιν αὐτὸ ἐκθέσθαι. οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν. οὐ γὰρ ἔσται τόδε τι εἶναι, ὅπερ Καλλίας καὶ ὅπερ ἄνθρωπός ἐστιν. οὐδ' εἴ τις τὸ ἐκτιθέμενον μὴ ὅπερ τόδε τι εἶναι λέγοι ἀλλ' ὅπερ ποιόν, οὐδὲν διοίσει· ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἕν τι, οἷον ὁ ἄνθρωπος. φανερὸν οὖν ὅτι οὐ δοτέον τόδε τι εἶναι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν, ἀλλ' ἢ τοι ποιὸν ἢ πρός τι ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνειν.

Deuschle (N. Jahrb. f. class. Phil. 1862 S. 684 f.) unter Zustimmung von Susemihl (ebend. S. 681 und Ueberweg (ebend. 1864 S. 125), sowie auch Zeller (Phil. d. Gr.[2] II b 220, 1)[20] leugnen, daß das hier von Aristoteles unter dem Namen des *τρίτος ἄνθρωπος* berührte sophistische Argument gegen die platonische Ideenlehre gerichtet sei; es sei vielmehr eine sophistische Kavillation, welche auch außerhalb der platonischen Ideenlehre ihr Wesen getrieben und die Existenz der Gemeinbegriffe überhaupt bestreite. Weiter meint dann Deuschle, daß Aristoteles später den von ihm in den *σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* bereits dargelegten sophistischen Beweis auf die platonische Ideenlehre angewandt zu haben scheine, indem er erkläre, wenn man genau sein wolle, so könne man auch in der Ideenlehre den *τρίτος ἄνθρωπος* wiederfinden, d. h. einen ganz dieser Beweisart entsprechenden Fehler, den nämlich, daß das Allgemeine fälschlich individuell gesetzt sei; und so entstehe bei Aristoteles in Wahrheit ein dritter Mensch, statt des bloßen trügerischen Scheines, den die Sophisten hervorgebracht hätten.

Dieser Ansicht kann ich nicht beistimmen. Da Aristoteles das Argument der Sophisten selbst fast nur durch den Namen des *τρίτος ἄνθρωπος* bezeichnet, ohne sich in eine weitere Ausführung einzulassen, so ist es vor allem notwendig, seine Widerlegung desselben klar zu stellen, damit von der Art dieser ein Rückschluß auf die des Bekämpften gemacht werden könne. Aristoteles sagt nun, der Begriff des Menschen und was sonst mehreren Dingen gemeinsam sei, sei keine bestimmte individuelle Substanz[21], sondern entweder eine Qualität oder eine Relation oder ein Modus oder etwas Derartiges, d. h. die Allgemeinbegriffe stehen den unter sie fallenden Einzeldingen nicht wie zweite, von ihnen getrennte Substanzen gegenüber, sondern inhärieren ihnen vielmehr als innerliche Formen, so daß sie ihrer Natur nach objektiv nicht von

[20] [In der 3. Aufl. (1879) hat Zeller die Ansicht modifiziert.]

[21] Diese nämlich bezeichnet er durch den Ausdruck *τόδε τι*; vgl. Bonitz, *Comment. in Arist. metaph.* S. 244. Waitz zu *Organ.* 3 b 10.

ihnen geschieden sind. Nach seinem bekannten Verfahren, zur Erläuterung substantieller Verhältnisse solche, die von Akzidentien hergenommen sind, heranzuziehen, macht er dieses an dem Beispiele des Koriskos und des Musikers Koriskos anschaulich. Weil nämlich der Musiker nicht eine besondere Substanz, sondern eine Qualität des Koriskos ausmacht, so darf man ihn auch nicht als etwas von diesem Getrenntes auffassen, sondern in der Realität bildet er mit dem Koriskos ein und dasselbe Individuum[22]. Der dritte Mensch entstehe nun dadureh, daß der Gemeinbegriff von den Einzeldingen nicht nur unterschieden, sondern als eine bestimmte, individualisierte Substanz von ihnen getrennt werde; eine solche sei aber weder der Begriff des Kallias noch

---

[22] Anders sucht Deuschle in dem oben zitierten Aufsatz, N. Jahrb. f. Phil. 1862 S. 684, diese Stelle zu erklären. Er glaubt nämlich, wenn anders ich ihn recht verstehe, Aristoteles bediene sich dieses Beispiels zur Erläuterung sämtlicher in dem argumentum tertii hominis auftretender Verhältnisse, so zwar, daß Koriskos, d. h. das Individuum, den einzelnen sinnfälligen Menschen, der Musiker, d. h. der Gattungsbegriff, dem allgemeinen Begriffe des Menschen, und endlich der Musiker Koriskos, d. h. die Vereinigung von Gattung und Individuum, dem *τρίτος ἄνθρωπος* entspreche. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß Aristoteles selbst doch nur zwei von diesen Größen aufführt, den Koriskos und den Musiker Koriskos, von der dritten aber, dem Musiker als Gattung, ausdrücklich wenigstens nichts bemerkt. Allein wenn Deuschle dann derart zwischen dem Musiker als Gattung und dem Musiker Koriskos als Vereinigung von Genus und Individuum unterscheidet, daß er diesem, nicht aber jenem den dritten Menschen von Aristoteles verglichen werden läßt, so scheint diese Unterscheidung doch gegen die Absicht des Philosophen zu sein. Aus den Worten *οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρῶπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν . . . οὐδ' εἴ τις τὸ ἐκτιθέμενον μὴ ὅπερ τόδε τι εἶναι λέγοι ἀλλ' ὅπερ ποιόν, οὐδὲν διοίσει· ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἕν τι* (d. h. nicht die Abstraktion an sich führt zum *τρίτος ἄνθρωπος*, sondern die Einräumung, das Abstrahierte sei eine individuelle Substanz; wenn wir auch das aus mehreren Einzeldingen Herausgesetzte, um der Konsequenz des *τρίτος ἄνθρωπος* zu entgehen, nicht als individuelle Substanz, sondern als Qualität faßten, so bleibe doch der gemeinsame Begriff, das Eine neben dem Vielen) erhellt, daß jenen Sophisten bei ihrem *τρίτος ἄνθρωπος* unmittelbar das *ἐκτιθέμενον* als individuelle Substanz erschien, daß also nicht erst der *τρίτος ἄνθρωπος*, sondern schon der allgemeine Begriff dem *Κόρισκος μουσικός* gleichzustellen ist (wobei freilich das Hauptgewicht auf den *μουσικός* fällt). So dient also jenes Beispiel dem Aristoteles nicht zur Erläuterung des gesamten bei dem argumentum tertii hominis zur Verwendung kommenden Begriffsapparates, sondern es hat nur den Zweck zu zeigen, wie bei logischer Trennung doch reale Einheit, bei realer Einheit doch logische Trennung bestehen könne. Koriskos ist das logische Substrat, dessen logische Qualität der Musiker ist; aber eben weil er nur logische Qualität, nicht logische Substanz ist, so stehen sich beide, Koriskos und der Musiker Koriskos, in der Realität nicht als zwei Substanzen gegenüber, sondern sind in einer Realität vereinigt, und wir dürfen daher zwischen beiden wohl unterscheiden, sie aber nicht voneinader trennen.

der des Menschen überhaupt[23]. Es sei ja auch eine derartige Fassung der Abstraktion keineswegs notwendig; denn selbst wenn das Abstrahierte als (logische) Qualität, nicht aber als Substanz gefaßt werde, bleibe das Eine neben dem Vielen (*παρὰ τοὺς πολλοὺς ἕν τι*) bestehen. Daher sei es überhaupt nicht zuzugeben, daß jene Begriffe als individualisierte Substanzen gefaßt würden; sie seien vielmehr Qualitätcn oder Relationen oder Quantitäten oder etwas derartiges[24].

Aus dem Gesagten scheint so viel mit Sicherheit hervorzugehen, daß der sophistische Trugschluß, den Alexander Aphr. zur Erläuterung dieser Stelle anführt, dem Aristoteles unmöglich vorgeschwebt haben kann, mag es auch immerhin der Fall sein, daß zur Zeit Platons oder später derartige Lächerlichkeiten bei den Sophisten umgingen. Er sagt nämlich ([im Kommentar zu Soph. el. 178 b 36, ed. Hayduck, p. 15820 ff.] Brandis, schol. in Arist. 314 b 42 ff. Dasselbe Argument kehrt wieder zu metaph. I 9. 990 b 15. p. 62, 20 ff. Bon. 566 a 20 ff. Brand 84, 7 ff. Vgl. auch Anonymi in Arist. Soph. el. paraphrasis, ed. Hayduck (Comment. in Arist. Graec. XXIII 4) p. 54, 10—20]): *ὁ λεγόμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν λόγος καὶ τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγων τοιοῦτος οἷον λέγοντες, φασὶν, ‘ἄνθρωπος περιπατεῖ’ οὔτε τὴν ἰδέαν ἄνθρωπον περιπατεῖν λέγομεν (ἀκίνητος γὰρ ἐκείνη), οὔτε τῶν καθ’ ἕκαστόν τινα (πῶς γὰρ ὂν μὴ γνωρίζομεν; τὸ μὲν γὰρ ἄνθρωπον περιπατεῖν γνωρίζομεν, τίς δὲ τῶν καθ’ ἕκαστά ἐστιν ἐφ’ ᾧ λέγομεν, οὐ γνωρίζομεν). ἄλλον ἄρα τινὰ παρὰ τούτους τρίτον ἄνθρωπον λεγομεν περιπατεῖν· τρίτος ἄρα ἄνθρωπος ἔσται οὗ τὸ ‘περιπατεῖ’ κατηγοροῦμεν. ἡ λύσις ὅτι ὁ ἄνθρωπος καὶ πᾶν τὸ κοινὸν οὐ τόδε τι σημαίνει ἀλλὰ τοιόνδε· ὁμοίωμα γάρ ἐστι τῶν καθ’ ἕκαστα.* Denn dieser Trugschluß, der mir im Grunde auf eine Verwechslung von ‘irgendein Mensch’ mit ‘irgendein bestimmter Mensch’, von *τὶς ἄνθρωπος* und *τίς ἄνθρωπος* hinauszulaufen scheint[25], kann in keiner Weise durch die von Aristoteles gegebene Lösung seine Erledigung finden. Deshalb werden wir, so hoch die Autorität Alexanders auch sonst anzuschlagen sein mag, doch bei Erklärung dieser Stelle von derselben uns nicht leiten lassen dürfen.

[23] Vgl. *Metaph.* II 6. 1003 a 8: *οὐδὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ’ οὐσία τόδε τι.*

[24] Dem Sinne des Aristoteles dürfte es am besten entsprechen, sie als logische Qualitäten zu bezeichnen.

[25] Wie sich dieses auch im Deutschen durch den provinzialistischen Gebrauch von ‘wer’ statt ‘irgend wer’ anschaulich machen läßt. Wenn wir sagen, lautet das sophistische Argument, ‘ein Mensch geht spazieren’, so meinen wir nicht die Idee; denn die ist ja unbeweglich und kann daher auch nicht spazieren gehn; noch auch ‘wen’ von den sinnfälligen Menschen; denn wir sagen oft ‘ein Mensch geht spazieren’, ohne daß wir wissen, ‘wer’ von den sinnfälligen Menschen spazieren geht.

Darin aber wird Alexander das Rechte getroffen haben, daß er das von Aristoteles berührte sophistische Argument sich nicht gegen die Allgemeinbegriffe überhaupt, sondern gegen die platonischen Ideen richten läßt[26]. Darauf deutet schon die Ausdrucksweise *καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος παρ' αὐτὸν καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον*, denn durch das Pronomen *αὐτός* wird eben die platonische Idee bezeichnet; vgl. metaph. XIII 8. 1084 a 15: *αὐτὸ γὰρ ἕκαστος ἀριθμὸς μέχρι δεκάδος*[27]. Dann bemerkt Aristoteles, jene Sophisten hätten den Begriff als *τόδε τι*, als individuelle Substanz gefaßt, und eben darin besteht nach ihm der den *τρίτος ἄνθρωπος* nach sich ziehende Fehler. So gefaßt wird aber eben der Begriff zur platonischen Idee und büßt seine Allgemeinheit ein; vgl. metaph. VI 15. 1040 a 8: *τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον*[28] *ἡ ἰδέα, ὡς φασί, καὶ χωριστή.* 16. 1040 b 27: *ἀλλ' οἱ τὰ εἴδη λέγοντες τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ οὐσίαι εἰσί, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν.* — Auch Aristoteles weist das sophistische Argument nicht so zurück, daß er die Folgerichtigkeit der aus den Prämissen gezogenen Konklusion in Frage stellt, sondern seine Kritik richtet sich gegen die Prämissen selbst, die Fassung des Begriffs als *τόδε τι*, d. h. als platonische Idee.

Der unter dem Namen des *τρίτος ἄνθρωπος* bekannte Einwand gegen die platonische Ideenlehre fußt auf der Fassung der Idee als individueller, von den Einzeldingen getrennter Substanz; indem der gemeinsame Begriff, welcher von den Einzeldingen abstrahiert ist, als solche Substanz hypostasiert wird, ergibt sich mit Notwendigkeit die Konsequenz einer weitern Abstraktion des Gemeinsamen und somit des *τρίτος ἄνθρωπος*. Wir haben gesehen, daß das von Aristoteles berührte sophistische Argument sich nicht nur direkt gegen die platonische Ideenlehre richtet, sondern daß es auch eben von einer solchen hypostasierenden Abstraktion (dem *ἐκτίθεσθαι* als *τόδε τι*) ausgeht. So werden wir, bis bewiesen ist, daß trotz alledem das Gegenteil stattfindet,

---

[26] Daß dies die Absicht Alexanders ist, erhellt auch daraus, daß er dasselbe Argument zu *metaph.* I 9. 990 b 15 (s. oben S. 39) wieder anführt, einer Stelle, wo ausdrücklich die platonische Ideenlehre bekämpft wird.

[27] Vgl. auch *Top.* VIII 1. 162 a 28; *Metaph.* VII 16. 1040 b 34 (und *Metaph.* I 9. 991 a 5, wo statt *ταύτης* von Bonitz nach sicherer Konjektur *τ' αὐτῆς* hergestellt ist). Waitz zu *organ.* 162 a 28; Bonitz, *Index Aristot.* von *αὐτός*.

[28] d. h. nicht, die Idee diene zur Bezeichnung der *καθ' ἕκαστον*, sondern sie sei selbst ein *καθ' ἕκαστον*. Aristoteles will nämlich beweisen, daß die Idee undefinierbar sei: eine Definition sei nur möglich durch allgemeingültige, mehreren Dingen gemeinsame Namen; diese fänden aber auf die Idee als etwas Singuläres keine Anwendung, so daß wer Ideen definieren wollte, erst selbst die Namen dafür erfinden müßte.

annehmen müssen, daß dieser sophistische τρίτος ἄνθρωπος in seinen Grundzügen nicht wesentlich verschieden ist von dem gewöhnlichen τρίτος ἄνθρωπος, wie dieses Argument von Alexander Aphrod. zu met. I 9 unter verschiedenen Wendungen ausgeführt wird. War also der τρίτος ἄνθρωπος in eben dieser Gestalt ein bekanntes, bereits vor Aristoteles von den Gegnern der platonischen Ideenlehre gebrauchtes Argument gegen dieselbe, so erklärt es sich weit natürlicher, als es bei Deuschles Auffassung möglich ist, wie Aristoteles ganz in derselben Weise, wie er die Argumente der Platoniker für die Ideenlehre mit bloßer Nennung des charakteristischen Stichwortes als bekannte einführt (metaph. I 9. 990 b 11 ff. = XIII 4. 1079 a 7 ff.), so auch bei der Anführung der Gegenargumente das des τρίτος ἄνθρωπος einfachhin mit diesem Namen bezeichnet, ohne den Inhalt desselben näher anzugeben[29]; denn selbst die Beweisführung metaph. I 9. 990 a 2—8, die gewöhnlich als identisch mit dem τρίτος ἄνθρωπος gefaßt wird, trägt wenigstens diesen Namen nicht, und wird auch von Bonitz (comment. in metaph. p. 115) nicht als dieser Beweis, sondern als Glied einer andern Argumentation gefaßt.

Zugleich hat sich so herausgestellt, daß das von Aristoteles den Sophisten im allgemeinen zugeschriebene Argument nicht wesentlich abweicht von dem, welches Phanias auf den Sophisten Polyxenos zurückführt. Es erscheint darum keineswegs unwahrscheinlich, daß der τρίτος ἄνθρωπος überhaupt seine Entstehung dem Kreise des Polyxenos verdankt.

Dann aber dürfte es vielleicht gestattet sein, von hier aus auf die Entstehung des platonischen Parmenides einen Schluß zu machen, den ich freilich nur als Hypothese auszusprechen wage. In dem genannten Dialoge bringt Parmenides (131 e—132 b; 132 d—133 a) einen Einwand gegen die Möglichkeit der von Sokrates aufgestellten Ideen vor, der sich im wesentlichen mit dem unter dem Namen des τρίτος ἄνθρωπος bekannten deckt. Nun hat schon Stallbaum[30] die Vermutung aufgestellt, die in dem genannten platonischen Dialoge gegen die Ideen geltend gemachten Instanzen seien Einwendungen, welche von den Megarikern dem Platon wirklich gemacht wären; da er indessen hierfür keine stichhaltigen Gründe beibringt, so sind andere seiner Ansicht mit gutem

---

[29] *Metaph.* I 9. 990 b 15—17 (= XIII 4. 1079 a 11—13): ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν ... οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. *Metaph.* VII 13. 1038 b 39—1039 a 3: ἔκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι φανερὸν ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί, καὶ ὅτι οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε. εἰ δὲ μή, ἄλλα τε πολλὰ συμβαίνει καὶ ὁ τρίτος ἄνθρωπος.

[30] *Prolegomena ad Platonis Parmenidem* p. 54—66.

Grunde entgegengetreten[31]. Allein bedenken wir, daß der Sophist Polyxenos in der Tat sich dieses Argumentes bediente, daß es ferner zu verwundern wäre, wenn seine tiefgreifende Polemik dem Platon unbekannt geblieben (zumal wenn der Angabe der platonischen Briefe, nach der Platon Kunde erhielt von persönlichen Verleumdungen, die Polyxenos über seinen Kreis beim Dionysios hinterbracht, ein historischer Kern zugrunde liegen sollte), daß endlich Polyxenos der megarischen Philosophie, die ja ihre Entstehung nach der einen Seite hin in der des Parmenides hatte, wahrscheinlich nicht fern stand: so erscheint die Annahme als keineswegs unglaublich, Platon habe dem Parmenides eben dieses Argument des Polyxenos in den Mund gelegt und suche dasselbe im zweiten Teile des Dialogs, wie immer man denselben auffassen mag, auf seine Weise zu widerlegen. So erklärt es sich auch, wie Theopomp bei Athenaeus XI 118 p. 508 d zu der sonderbaren und bislang unerklärten Behauptung kommen konnte, Platon habe viele seiner Dialoge aus den Schriften des Herakleoten Bryson — dessen ἑταῖρος ja Polyxenos war — ausgeschrieben, wenn auch ihrem Wortlaute nach diese Behauptung natürlich bloße Verleumdung ist.

War aber nicht Platon selber es, der den τρίτος ἄνθρωπος zuerst erfunden, sondern wiederholt er in demselben nur eine Einwendung, mit der schon die Sophisten, namentlich Polyxenos, seine Ideenlehre zu stürzen versucht hatten, so ist nicht abzusehen, warum denn Aristoteles verpflichtet gewesen sein sollte, bei der Gelegenheit, wo er in der Metaphysik den betreffenden Beweis, den er in den sophist. elench. ja ganz richtig auf die Sophisten zurückgeführt hatte, kurz den Ideen entgegen hält, nun auch ausdrücklich zu erwähnen, daß derselbe dem Platon nicht unbekannt geblieben sei, zumal ihn die im zweiten Teile des Parmenides gegebene Lösung, wenn sie überhaupt eine solche ist, wohl schwerlich befriedigen konnte. Ist dem aber so, so fällt die ganze von diesem Schweigen des Aristoteles hergenommene Argumentation Ueberwegs für die Unechtheit der Parmenides in sich zusammen[32].

---

[31] Susemihl, *Genet. Entwickel. d. plat. Phil.* I 352. Vgl. auch Ribbing, *Genet. Darstell. d. plat. Ideenlehre* I 236. 480, und schon Wieck, *Comment. de Platon. phil.* I 22; Hermann, *Gesch. u. Syst. d. plat. Schriften* 664, 518.

[32] Bei dieser Gelegenheit kann ich nicht unterlassen, eine Bemerkung anzuknüpfen, die, wenn sie auch nicht den Sophisten Polyxenos betrifft, doch in engster Beziehung zu dem soeben behandelten Gegenstande steht. Ueberweg findet es nämlich unglaublich, daß schon der Urheber einer Theorie auf solche grundstürzende Einwände wie den τρίτος ἄνθρωπος ge-

2. Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie (1907).

Die Philosophie des Mittelalters geht einen langsameren Gang, als ihn die politische und die Kulturgeschichte der Neuzeit aufweisen. Darum sind der mittelalterlichen Philosophie auch solch schnelle und tiefgreifende Wechsel fremd, wie sie in der neueren Philosophie aus dem Humanismus, aus der Entwicklung der mathematischen und der exakten Wissenschaften, aus den Ideen der Aufklärung oder denen der romantischen Zeit in rascher Folge erwachsen. Leicht sieht daher der ferner stehende Betrachter in der gesamten mittelalterlichen Spekulation, die gewöhnlich unter dem Namen der Scholastik zusammengefaßt wird, eine in sich gleichartige Erscheinung. Dem schärfer blickenden Auge dagegen zeigt das kulturelle Leben und mit ihm die Philosophie auch im Mittelalter ein langsames, aber unaufhaltsames Drängen, eine allmähliche Verschiebung. Heben sich auch nicht einzelne Persönlichkeiten in scharfen Wendungen voneinander ab, wie etwa Sokrates, Plato, Aristoteles im Altertum, oder Descartes, Spinoza, Leibniz — Kant, Hegel, Herbart in der neueren Philosophie, so sind doch auch im mittelalterlichen Geistesleben und in der mittelalterlichen Philosophie die Ideenrichtungen in einer allmählichen, bald unmerklichen, bald mehr sprunghaften Umgestaltung begriffen. Es ist wie im Leben so manches einzelnen, wo nicht plötzliche Schicksalswendungen und innere Erschütterungen, die den tiefsten Seelengrund aufwühlen, sondern die leichten Verschiebungen der täglichen Einflüsse und das langsame Erstarken der inneren Kraft jedem Jahre eine veränderte geistige Physiognomie aufdrücken.

---

fallen sei (*Unters. üb. d. Echth.* usw. S. 180 f.; *N. Jahrb. f. Phil.* 1864, S. 125 ff.). Allein — um die Erwiderungen von Deuschle (*ebend.* 1862, S. 690 ff.) und andern zu übergehen —, findet sich denn nicht eine ganz ähnliche Gedankenreihe in der meines Wissens bisher in dieser Frage noch nicht herangezogenen unzweifelhaft echten Stelle *Republ.* X 597 c: *Ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλείω ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησε μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστι κλίνη· δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν. Πῶς δή; ἔφη. Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, εἰ δύο μόνας ποιήσειε, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη, ἧς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφότεραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὃ ἔστι κλίνη ἐκείνη, ἀλλ' οὐχ αἱ δύο.* Demnach ist nicht abzusehn, weshalb Platon den *τρίτος ἄνθρωπος* denn durchaus nicht hätte erfinden können, und es bedürfte also nicht einmal der Annahme, der *τρίτος ἄνθρωπος* sei wirklich dem Platon von Gegnern vorgehalten, um jenes Ueberwegsche Argument als hinfällig erscheinen zu lassen.

Nichtsdestoweniger lassen sich an der Philosophie der europäischen Völker des Mittelalters gewisse gemeinsame Grundzüge nachweisen, welche in den allgemeinen Kulturbedingungen der Zeit wurzeln. Sie sind freilich zu einem guten Teile mehr formaler Art. Nicht so sehr den Inhalt der einzelnen Systeme als die Weise des Philosophierens gilt es hier ins Auge zu fassen. Aber doch nur zunächst; denn am Ende ergibt sich aus der allgemein verbreiteten Methode des Forschens auch eine ziemlich weitgehende Gemeinschaft des Gedankenkreises selbst.

Das Mittelalter ist die Jugendzeit der romanisch-germanischen Völker[1]. Das Jugendalter aber trägt, zumal in seinem Beginn, den Charakter der Rezeptivität. Auch das geistige Leben des Mittelalters weist diesen rezeptiven Zug auf. In der Rezeptivität gegenüber der höheren Bildung der Antike und des christlichen Altertums zeigen sich die ersten Regungen jenes Lebens, die dann allmählich zu größerer Selbständigkeit hinführen: in der Grammatik von Donat zu Alexander de Villa dei, in der Baukunst vom romanischen zum gotischen Stil, in der Theologie von Exzerpten aus Augustinus zur Summa theologica des Aquinaten, und ähnlich auf manchem anderen Gebiete. Insbesondere die Philosophie des Mittelalters ist so aus anfänglicher rein rezeptiver Aneignung antiker und patristischer Gedanken zu eigenen Anschauungen herangewachsen. Noch lange nach ihrem rein rezeptiven Beginn tritt jener Zug andauernd als ein gewisser Stoffhunger zutage. Dieser treibt bis tief in die Höhezeit des mittelalterlichen Philosophierens hinein stets wieder dazu an, neu sich darbietenden Stoff aufzunehmen, mag er nun mehr tropfenweise zufließen wie in der älteren Zeit oder in mächtigem Strome, wie um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts, als glückliche Umstände die Bekanntschaft mit der arabischen Wissenschaft und dem Ganzen der aristotelischen und der späteren neuplatonischen Lehren vermittelten.

Freilich ist diese immer wieder sich vollziehende Rezeption

---

[1] Die Bezeichnung „Mittelalter“ (media aetas) entstammt bekanntlich humanistisch-philologischen Kreisen und war in tadelndem Sinne gemeint, um gegenüber der im Glorienschein gesehenen Antike und der diese erneuernden glanzerfüllten Gegenwart die dazwischenliegende Zeit literarischen Verfalles zu bezeichnen. Wie die traditionelle Auffassung der „Renaissance“ seit langem stark erschüttert ist, so ist das gleiche bekanntlich hinsichtlich des „Mittelalters“ der Fall, für das ich nur auf den prächtigen Vortrag von Gottfried Kurth, *Qu'est ce que le moyen âge* auf dem IV. internationalen wissenschaftlichen Katholiken-Kongreß (Freiburg i. Schw. 1897) verweise, der in geistvoller Weise die oben vertretene Auffassung durchführt (Compte rendu du 4e Congrès scientifique international des catholiques. Fribourg 1898, Introduction, p. 69—83).

neu gewonnenen Stoffes nicht als eine bloß äußerliche Neben einanderhäufung oder eine mechanische Einschachtelung zu denken. Wenigstens bei den einheitlicher angelegten Geistern finden wir mehr oder minder eine wirkliche Assimilation des wissensdurstig aufgenommenen Stoffes, ein organisches Wachstum. Aber ganz fehlend ist jener rezeptive Zug nirgendwo. Auch die großen Denker des Mittelalters sind im ganzen mehr durch die Art der von ihnen vollzogenen Synthesen in ihrer Eigentümlichkeit charakterisiert und voneinander unterschieden, als daß sie es unternähmen, nach durchgängiger Erschütterung des Überlieferten ihrer jedesmaligen Sonderart entsprechend von Grund aus neu zu bauen.

Aus einem solchen nie ganz verwischten Grundzuge des mittelalterlichen Philosophierens begreift sich auch seine Hingabe an die Autorität, die maßgebende Bedeutung, welche man den Denkern des griechisch-römischen Altertums und der patristischen Zeit einräumt, denen man die grundlegenden Gedanken und die Anregung zur Weiterführung der Spekulation verdankt. Willig ordnet man sich jenen Autoritäten unter, und wo man sich gezwungen sieht, ihnen zu widersprechen, entzieht man sich doch nur schwer ihrer trotz des Widerspruchs — und selbst in diesem — stets aufs neue sich aufdrängenden Bedeutung. Wie Zwerge, die auf den Schultern der Riesen stehen, erscheinen dem Bernhard von Chartres die Zeitgenossen gegenüber den Alten[2]. In Augustin, Plato und dann besonders Aristoteles werden wir die wichtigsten dieser Autoritäten kennen lernen.

Freilich ist diese Hingabe an anerkannte Lehrer — »authentisch«[3] pflegte man ihre Schriften zu nennen — nicht eine völlig

[2] Joannes Saresb., *Metalog.* III, 4. *PL* 199, 900 C: Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.

[3] „Scripturae authenticae" z. B. bei Bacon, Greek Grammar ed. Nolen p. 119. Ebenso „doctor authenticus" (Augustin) bei Bonaventura, De scientia Christi q. 4 (t. V p. 23 a), „Dictum authenticum", bei Bonaventura, II Sent. d. 18 q. 2 c. (p. 449 a): Sed vere ista positio (die von Plato und Makrob. gelehrte Präexistenz und der Fall der Seele) plus est somnium quam aliquod dictum authenticum. Ähnlich in späterer Zeit, z. B. bei Burlaeus, *In Arist. Eth.*, Prol. . . . non enim quodlibet dictum Aristotelis est authenticum. Quae enim in dubitationibus dicuntur, non dicuntur semper ex intentione, sed quod: dicitur in parte declarativa aut narrativa, aliorum dicta non recitando, tamquam authenticum est tenendum. Vorbild ist das decretum Gelasii de authenticis libris, über das Abaelard, *Sic et non* *PL* 178, 1349 C: Placuit nobis decretum illud Gelasii Papae de authenticis libris praescribere, quo videlicet sciatur nihil nos hic ex apogryphis induxisse. Vgl. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Paris 1914) 47. 320 ff. Ein Verzeichnis von scripturae authenticae bei Hugo von St. Victor, *Erudit. didascal.* IV, c. 14 (*PL* 176, 786 D ff.), dem c. 15 (ebd. 787 B ff.) ein solches von scripturae apocryphae folgt.

sklavische. Selbst gefeierten Autoritäten geben sich die selbständigeren mittelalterlichen Denker nicht unbedingt. Das beweisen sie durch ihre tatsächliche Stellungnahme wie durch ganz bestimmte Erklärungen. So erinnert Albert d. Gr. daran, daß auch die Weisen sich täuschen können[4]. Denen, die durch die Berufung auf eine philosophische Autorität eine Sache entschieden glauben, hält der kritische Duns Scotus entgegen, daß die Philosophen keineswegs alles, was sie behaupten, auch wirklich bewiesen haben[5]. Sehr hübsch redet Alanus von Lille von der „wächsernen Nase" der Autorität, die man hierhin und dorthin drehen könne[6]. Ja, Adelhard von Bath vergleicht diejenigen, welche, ohne ihre eigene Vernunft zu gebrauchen, bloß der Autorität folgen, den unvernünftigen Tieren, die sich die Fessel umwerfen lassen und blindlings dem Halfter folgen[7]. Und wenn Roger Bacon als eine der hauptsächlichsten Irrtumsquellen das gewohnheitsgemäße Zutrauen auf unzulängliche Autoritätsbeweise aufstellt und mit Plato bekennt, daß ihm Sokrates lieb, aber noch lieber die Wahrheit sei[8], so erinnert er hier, wie auch sonst in so manchem, an seinen Landsmann Bacon von Verulam und dessen Kampf gegen den unkritischen Autoritätsglauben als eines der vier »Idole«, die der Naturerkenntnis entgegenstehen. Nicht was die Menschen gesagt haben, betont darum blindem Auktoritätsglauben gegenüber Thomas von Aquino, soll uns in der Philosophie kümmern, sondern wie es sich um die Wahrheit der Sache

---

[4] Albertus Magnus, *De anima* I tr. II c. 6 (t. V, 152 b Borgnet): Et hoc Platonem decepit, quia etiam sapientes decipiuntur secundum accidens. Ähnlich *Phys.* VIII, tr. 1 c. 14 (ed. Borgnet III p. 553 b): Et ad illum dicimus quod qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit. Sicut et nos.

[5] Duns Scotus, IV *Sent.* d. 43 q. 2 (t. 20 p. 45 b Wadding).

[6] Alanus de Insulis, *Contra Haeret.* I, 30 (*PL* 210, 333 A): Sed quia auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum, rationibus (idem fügt cod. Bernens. 335 hinzu) roborandum est. — Zum Verständnis der Stelle vgl. M. Grabmann, *Gesch. d. scholast. Methode* II (1911), 467.

[7] Adelard von Bath, *Nat. quaest.* cod. Par. bibl. nat. 14700 fol. 276ᵛa: Quid est enim aliud auctoritas dicenda quam capistrum? Ut bruta quidem animalia capistro quolibet ducuntur ... sic non paucos nostrum bestiali credulitate captos ligatosque auctoritas scriptorum in periculum ducit ... Neque tamen ad unum reseco, ut auctoritas me iudice spernenda sit; id autem assero, quo primum ratio inquirenda sit.

[8] Roger Bacon, *Op. maius* I c. 1—3. Ebd. c. 7 (Ed. Brigdes, Tom. III p. 16). Nam Plato dicit, Amicus est Socrates magister meus, sed magis amica veritas. Et Aristoteles dicit se magis velle veritati consentire quam amicitiae Platonis doctoris nostri carissimi.

verhält[9]. So mahnte schon Pseudo-Seneca's (Martins von Braga) oft wiederholtes Wort, nicht zu beachten, wer etwas sage, sondern was er sage[10]. Und auch Albertus Magnus erinnert daran, daß auch Aristoteles kein Gott war und daher irren konnte als wir[11].

Der im ganzen mehr der Aufnahme und Verarbeitung gegebener Erkenntnis als dem Aufschließen neuer Pfade philosophischen Forschens zugewandte Sinn des Mittelalters und seine verehrende Hochschätzung der von weisen Meistern dargebotenen Schätze hatten zur naturgemäßen Folge, daß in der Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie trotz der Verschiedenheit der Systeme doch die traditionellen Grundlagen gegenüber den eigenartigen und persönlichen Elementen den umfassenderen Raum einnehmen. Es wiegt die Tradition vor gegenüber dem besonderen Werke des einzelnen. Und zwar zeigt sich diese Erscheinung nicht nur innerhalb der einzelnen Schulen, sondern, wenn schon in minderem Maße und nicht ausnahmslos, auch in dem Verhältnis der einzelnen Schulen zueinander. Auch die Begründer neuer Richtungen, wenigstens soweit dieselben einen weitergehenden Einfluß gewinnen, stehen selbst durchweg im Zusammenhang der Tradition. Beruht doch ihre Eigentümlichkeit nicht zum wenigsten auf der besonderen Art, in der sie die auseinander und nebeneinander hergehenden Ströme der Überlieferung zu einer neuen Gesamtauffassung vereinen. Von Wert ist dieser allgemeine Zusammenhang sowohl durch den bedeutungsvollen Gehalt vieler gemeinschaftlich anerkannter Lehren wie dadurch, daß so auch der an sich weniger hervorragenden Persönlichkeit eine gehobene Stellung verliehen wird. Der Nachteil besteht darin, daß diese Gleichförmigkeit es bei überaus vielen nicht zu einem inneren Erleben der letzten Fragen kommen und so die produktive Kraft im subtilen Ausspinnen von Spezialitäten sich verlieren läßt.

Der Grund für eine solche Schätzung der Tradition liegt, außer

---

[9] Thomas, *De caelo et mundo* I l. 22: Quicquid autem sit, non est nobis curandum, quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum. Vgl. *S. theol.* 2^a 2^{ae} q. 5 a. 1 ad 1: quamvis verba Hugonis de Sancto Victore magistralia sint et robur auctoritatis habent, tamen potest dici . . .

[10] Seneca (Pseudo-Seneca = Mart. de Braga oder Bracar), *Formula hon. vitae* c. 2 n. 11: Non te moveat dicentis auctoritas, nec quis sed quid intendito. — Mit anderen beruft sich auch Roger Baco, *Opus maius* I, c. 7 (ed. Bridges t. I, p. 16; t. III, p. 16) auf die Stelle, für die dort in üblicher Weise Seneca in libro de quatuor virtutibus cardinalibus als Quelle zitiert wird.

[11] Albertus Magnus, *Phys.* VIII tr. I c. 14 (553 b Borgnet): . . . Et ad illum dicimus quod qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille debet credere quod numquam erravit. Si autem ipsum credit esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos.

in der psychologischen Natur des mehr rezeptiven und zugleich korporativen mittelalterlichen Geistes, auch in der Stellung, welche das Mittelalter zur Philosophie überhaupt einnimmt. Ihm ist das Philosophieren nicht so sehr, wie zumeist der mehr subjektiv gerichteten Neuzeit, die Art, wie in dem Spiegel einer charakteristischen eigenartigen und tiefen Persönlichkeit das Weltbild wiederscheint. Wie für Augustin, so ist auch für das durchaus objektivistisch eingestellte Mittelalter das philosophische Denken vielmehr die Erfassung und Weiterführung einer Summe, eines in sich zusammenhängenden Systems von objekitven Wahrheiten[12]. Denn die Wahrheit erscheint ihm nach Augustinus als eine über dem Menschen stehende objektive Realität, die gefunden und, wenn sie gefunden ist, weiter übermittelt werden will. In der Bindung an einen objektiv gegebenen gemeinsamen idealen Besitz erblickt man vor allem die Kultur des Geistes. Nicht das Philosophieren allein, sondern auch die Philosophie soll darum gelehrt werden, im Gegensatz zu Kants bekanntem Programm[13].

Daß aber diese philosophische Wahrheit in ihrer Ganzheit schon ein für allemal gefunden sei und nur weitergegeben zu werden brauche, daß gegenüber der auctoritas die ratio überflüssig oder doch von geringer Bedeutung sei — in welchem Falle das mittelalterliche Philosophieren überhaupt keine Forschung mehr, sondern bloß eine didaktische Tätigkeit gewesen wäre —: von dieser Ansicht sind wenigstens die bedeutenderen mittelalterlichen Denker doch weit entfernt. Eine jede Zeit soll daran arbeiten, die objektiv gültige und zuletzt im absoluten göttlichen Geiste begründete Wahrheit weiter in den Besitz der Menschheit zu bringen. Darum begegnet uns nicht selten ausdrücklicher Tadel solcher Lehrer, die nicht selber an der Weiterentwicklung der Wissenschaft arbeiten. Herbe Worte gegen solche fruchtlose Tätigkeit spricht in der Glanzperiode des mittelalterlichen Denkens Dante in seiner »Monarchie« aus[14]. Aber schon

[12] Sehr gut bemerkt M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale.* 4e éd., Louvain et Paris 1912, p. 115: La raison profonde de cette communauté de patrimoine intellectuel qu'on retrouve aussi bien sur le terrain artistique, scientifique et théologique tient à un esprit propre au moyen âge: la vérité n'est pas un bien personnel que chacun constitue par ses efforts, mais un trésor impersonnel que les générations se transmettent après l'avoir enrichi. La construction philosophique est l'œuvre d'une collectivité.

[13] M. Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—1766 (Akad. Ausg. II, 306).

[14] Dante, *De Monarchia* I, 1: Longe namque ab officio se esse non dubitet, qui publicis documentis imbutus ad Rempublicam aliquid adferre non curat; non enim est „lignum, quod secus decursus aquarum fructificat in tempore suo" [Ps. 1, 3], sed potius perniciosa vorago semper ingurgitans et numquam ingurgitata refundens.

im 12. Jahrhundert mahnt Adelhard von Bath, daß die »Modernen« nicht schweigen dürfen, im Glauben, die Alten hätten bereits alles gesagt [15]. Und wenn wir vorhin Bernhard von Chartres die Zeitgenossen mit Zwergen auf den Schultern der Riesen der Vergangenheit vergleichen sahen, so betont derselbe Bernhard, daß eben von solchem erhöhten Standpunkte aus diese Zwerge doch mindestens um ein weniges weiter sehen können als jene Riesen [16].

Das Überwiegen des traditionellen Elementes in dem mittelalterlichen Philosophieren steht im engsten Zusammenhange mit dem schulmäßigen Betriebe, welcher dasselbe beherrscht. In einer Zeit, in welcher auf allen Gebieten das Individuum hinter der Gemeinschaft, die Einzelpersönlichkeit hinter der Korporation zurücktrat, mußte naturgemäß auch der Zusammenhang der Schule eine besondere Bedeutung gewinnen. So ist auch die mittelalterliche Philosophie in erster Linie Schulwissenschaft. Gerade hierauf beruht die übliche Bezeichnung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie als »Scholastik«, »scholastische« Philosophie, »scholastische« Theologie. Während nämlich die Frühzeit des Mittelalters das Wort *scholasticus* für den Lehrer — gelegentlich auch für den Schüler — der »sieben freien Künste« des Triviums und des Quadriviums gebraucht [17], mitunter sogar (z. B. bei Notker) [18], um den »scholasticus« als Grammatiker dem Philosophen entgegenzustellen, wird später damit ein jeder bezeichnet, der sich schulmäßig mit der Wissenschaft, insbesondere der Philosophie und der Theologie beschäftigt [19]. Wo eine historische Erscheinung nach ihrer Ideen-

---

[15] Adelhard von Bath, *De eodem et diverso*, p. 1[6] Willner (*Beitr.* IV, 1): Quare sicut nec illi (Die Alten) omnia dixerunt, ita nec isti (Die „moderni") omnia tacere debent.

[16] Joannes Saresber., *Metalog.* III, 4, *PL* 199, 900 C, s. oben S. 60 A. 2.

[17] Vgl. Fr. A. Specht, *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland v. d. ältesten Zeiten bis zur Mitte des XIII. Jahrhunderts.* Stuttgart 1885, 182 ff. F. A. Staudenmaier, *Johannes Scotus Erigena u. d. Wissenschaft seiner Zeit.* I. (Frankfurt a. M. 1834) 367 f.

[18] Vgl. Handschrift St. Gallen ms. 820 (saec. X) f. 54 col. b: Videtur autem contrarium rationi quod scholastici faciunt (Die ‚hoc animal' ‚huius animalis', ‚hic homo' ‚huius hominis' deklinieren, wie ‚hic Cicero' ‚huius Ciceronis', obwohl doch animae und homo genus bzw. species sind, nicht wie Cicero Individuum).

[19] Das „Schulmäßige" erblickt man vor allem in der Einführung des Logischen und Dialektischen in die Behandlung der Wissenschaft. Vgl. die Glosse des Peter von Poitiers zu Petrus Lombardus im Cod. Paris. Bibl. nat. lat. 14423 f. 41[r] bei M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I (Freiburg i. B. 1909) 33: Omnis, inquit (sc. Petr. Lombard. I, d. I c. 1 nach Augustin, *De doctr. christ.* I c. 2 n. 2, *PL* 34, 19), doctrina vel rerum est vel significationum. Satis hic redolet loquendi modus doctorem scholasticum. In hunc enim modum in logicam introducendi doctrina

richtung und ihrer formalen Ausgestaltung aus dem Rahmen dieser schulmäßigen Überlieferung ganz herausfällt, wie die Mystik und gewisse pantheistische Systeme, wird man sie daher wohl der Philosophie des Mittelalters, aber nicht der Scholastik zurechnen können.

In der älteren Periode ist der Schulzusammenhang der Scholastik noch ein loserer. Er besteht mehr in der Gleichartigkeit des überall stattfindenden Schulbetriebes, wie diese auf Grund übereinstimmender Autoritäten, Methoden und Grundanschauungen sich von selbst ergibt, als in einer bewußten und beabsichtigten Schulenbildung. Anders wird dies, als in den erblühenden Universitäten und bei der Lehrgestaltung in den neuen mittelalterlichen Orden das korporative Element zu durchgängiger Geltung gelangt, Jetzt entstehen jene streng geschlossenen Schulen, wie vor allem die der Thomisten und der Scotisten, denen später die Occamisten gegenübertreten. Versammlungen der Universitätslehrer und Generalkapitel der Orden bestimmen, was in ihrem Kreise gelehrt oder nicht gelehrt werden soll, nicht nur auf theologischem Gebiete, sondern zum Teil auch in der Philosophie. Bestimmte Lehrer, der Ruhm ihrer Orden, werden von diesen als maßgebend für den Orden selbst erklärt. Der äußere Umstand der Zugehörigkeit zu einer bestimmten korporativen Gemeinschaft kann über die einzuschlagende Ideenrichtung entscheiden. Infolge solcher Umstände tritt die Weiterführung der Probleme selbst, an der das 13. Jahrhundert energisch arbeitete, zurück hinter der näheren Bestimmung und Verteidigung der Schulmeinungen. Nur durch das Aufkommen des Nominalismus und im Zusammenstoß mit ihm werden einige neue, zum Teil moderne Fragen aufgerührt, ohne indes zu einer anerkannten Lösung zu gelangen.

Durch den Zusammenhang mit dem Schulbetriebe wird, wenigstens innerhalb der ausgebildeten Scholastik, nicht nur der sachliche Gehalt der mittelalterlichen Philosophie, sondern in steigendem Maße auch ihre formale Gestaltung und die

---

tradi solet. Logices intentio circa duo versatur, scilicet circa significantia et significata. Quod autem, ait Augustinus, vel rerum vel signorum idem est ac si dixisset significantium et significatorum. Nonnulla tamen est differentia inter theologiae signa et liberalium artium significantia. In illis enim voces significantia, in hac res signa dicuntur. — Daher auch der Tadel bei Walther von St. Victor in seiner Streitschrift *Contra quattuor labyrinthos Franciae,* die nach Denifle, *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* I (1885), 406 mit den Worten beginnt: Quisquis hec legerit, non dubitabit IV labirinthos franciae, Abeilardum et alium Lumbardum Petrum Pictavinum et Gislebertum porrectanum, uno aristotilico spiritu afflatos, dum ineffabilia sancte trinitatis et incarnationis scolastica levitate tractarent, multas hereses olim vomuisse et adhuc errores pullulare.

Form ihrer Darstellung beeinflußt. Während nämlich in der frühmittelalterlichen Zeit das systematische Buch oder der monographische Essay sich zumeist unmittelbar an einen Leser richtet und höchstens durch die beliebte Form des Dialogs zwischen Lehrer und Schüler den Schein eines mündlichen, übrigens immer frei verlaufenden Unterrichts hervorzurufen sucht, bietet mit dem 13. Jahrhundert die Schriftstellerei mehr und mehr das Bild des Schulbetriebes, wie er in fest gewordenen Formen in den Sälen der Universitäten und Ordenskonvente sich abspielt. Da werden Lehrbücher geschrieben, Texte kommentiert — bald schrittweise analysierend dem Texte folgend und ihn exegisierend (commentatio modo expositionis), bald in loserem Anschluß an den Text die Hauptfragen ausführlich erörternd (commentatio modo quaestionum) — und Disputationen schriftlich fixiert. Das Buch dient der Vorlesung oder geht in nachträglicher Überarbeitung aus ihr hervor. Oft auch werden uns Nachschriften von Schülern (reportata, reportationes) geboten.

Dieser entwickelte Schulbetrieb aber führte zu einer anderen Form der Gedankenentwicklung und zu einer anderen Art des Ausdruckes. Man strebt jetzt nach einer möglichst scharfen schulmäßigen Fassung der Begriffe, sowie nach einer feinen Unterscheidung derselben, wie ihrer vor allem die Disputation bedarf. Damit steht im Zusammenhange die Ausbildung einer reichgegliederten, biegsamen Terminologie, welche, wenn auch nicht selten in veränderter Bedeutung, zu einem großen Teil auch in die neuere Philosophie, ja selbst in die Sprache des Lebens übergegangen ist. Man denke an Ausdrücke wie subjektiv und objektiv, a priori und a posteriori, Essenz und Existenz (in deutscher Wiedergabe, Wesenheit und Dasein) und zahllose andere. Die Beweisführung nimmt mit Vorliebe die streng syllogistische Form an, welche nicht dem Finden eines Neuen, wohl aber dem schulmäßigen Beweise des Gefundenen dienen kann. Für eine solche Gedankenentwicklung war natürlich nicht mehr der rhetorische und poetische Stil, der nach spätantiken Mustern in vielen Erzeugnissen des frühen Mittelalters gepflegt ist, das passende Gewand. Er macht einer schlichten, nicht selten dürren und trockenen, abstrakten Prosa Platz. Nur um den logischen Gehalt der sich bietenden Probleme bekümmert, verschmäht die mittelalterliche Spekulation jetz die künstlerische Form und damit die persönliche Eigenart. Mit dem Fortgang der Zeit wird der Vortrag mehr und mehr formelhaft, und die Formeln selbst erstarren zuletzt. Dort setzt die Reaktion des ästhetischen Geistes des Humanismus ein, von der auch die Neuscholastik eines Bañez, eines Cano, eines Suarez ergriffen wird.

Man kann jene Entwicklung bis zu einer gewissen Grenze nicht nur tadeln. In Dingen, in welchen der Verstand zu entscheiden hat, ist es nicht immer gut, viel schöne Worte zu drechseln. Unklarheit und Willkür des Denkens verbergen sich leicht hinter der das Gemüt oder die Phantasie bestrickenden Phrase. Auch darf man die in der späteren Zeit stets wachsende ästhetische Verwahrlosung nicht gleichmäßig der ganzen Scholastik zur Last legen. Thomas von Aquino z. B. hat wenigstens in seinen Hauptwerken einen zwar schlichten, aber doch durchsichtigen und lebendigen Stil, der ebenso weit entfernt ist von der gezierten Dunkelheit eines Eriugena oder Bernhard Sylvester, wie von der im 14. und 15. Jahrhundert bis zum Unerträglichen überhandnehmenden stilistischen Roheit und Verwilderung.

Der abstrakte, unpersönliche Ton, welcher die entwickelte mittelalterliche Schulwissenschaft beherrscht, ist nicht etwas bloß Äußeres. Die Spekulation des Mittelalters selbst ist eine unpersönliche. Auch in seiner Denkweise tritt das Persönliche hinter dem abstrakt Allgemeinen zurück, das psychologisch Wirksame hinter der Dialektik des von Raum und Zeit losgelösten Intellektes. Und daß es im Grunde nicht nur rein individuelle, sondern zugleich auch typische Elemente sind, welche aus dem innern Erleben eines Problems, das den ganzen Menschen ergreift, bei einer wahrhaft bedeutenden Persönlichkeit entspringen: diese Einsicht ist der mittelalterlichen Philosophie fremd. In ihr herrscht die Schule, und in der Schule der abstrakte Verstand. Darum ruft auch diese rein intellektualistisch und unpersönlich gerichtete Schulwissenschaft als Ergänzung die Mystik, den Weg des individuellen Lebens und der Kontemplation, auf den Plan. Denn wenn die mittelalterliche Mystik auch noch so sehr — was man oft verkannt hat — hinsichtlich ihrer Lehre faßt überall auf die Scholastik sich stützt, so ist der Geist doch ein anderer: der lebendige Hauch persönlichen Lebens. Nur müssen wir uns hüten, wie es oft geschehen ist, beides, Scholastik und Mystik, als sich ausschließende Gegensätze zu betrachten. Der größte der Scholastiker, Thomas von Aquino ist zugleich von mystischem Geist durchweht und wie den Sentenzenkommentar, so schreibt er einen Kommentar zum Mystiker Pseudo-Dionysius, wie die verstandesklaren beiden Summen, die philosophische und die theologische, so das tieffromme Fronleichnamsofficium mit dem innigen „Adoro te devote". Nicht genug auch ist die fortwährend sich mehrende Zahl von lateinischen, scholastischen Traktaten, die uns von sonst als Mystiker, insbesondere auch als Deutsche Mystiker genannten Autoren bekannt werden [20].

[20] Vgl. M. Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher*

So wenig wie stärkere individuelle Akzente kennt die Scholastik ausgeprägte nationale Eigentümlichkeiten. Wie das Lateinische, die Sprache der Kirche und zugleich des Staatgebildes, dessen Erbe die germanisch-romanischen Völker antraten, als einzige Gelehrtensprache überall herrscht, so sind auch in der Art des Wissensbetriebes selber keine durchgreifenden nationalen Unterschiede zu bemerken. Nur leichte Andeutungen solcher Unterschiede, gewissermaßen Vorwegnahmen neuzeitlicher Entwicklung, kann man hie und da herausfühlen. Sinn für das Erfahrungsgemäße Positive und Exakte, zum Teil verbunden mit einer kritischen Zurückhaltung gegen metaphysische Spekulation zeigt schon das mittelalterliche England in seinem Johann von Salisbury, seinem Großeteste und Roger Bacon [21], seinem Ockham, nach gewissen Seiten hin entfernteren Vorläufern Bacons von Vaulam, Newtons, Lockes und Humes. In Frankreich steht als kühner Neuerer und vorwärtstreibendes Genie Abälard da. Albert d. Gr. weist in literarischem Wissen und in naturwissenschaftlichen Beobachtungen die umfassende Gelehrsamkeit und Gründlichkeit, die Versenkung auch in das Kleine auf, die man oft am Deutschen gerühmt hat, freilich auch die oft getadelte Formlosigkeit [22]; und die der späteren deutschen Philosophie im Blute steckende Hinneigung zum Idealismus tritt schon bei Meister Eckhart auf [23]. Die Gewalt des Baugedankens, die Energie in der Durchführung des Planes, und der Schönheitssinn im Abstecken der harmonischen Maße, welche den Baukünstlern der italienischen Renais-

---

Mystiker. Sitzungsberichte der bayr. Akad. d. Wissensch., philos.-philol. und historische Klasse 1921, 3. Abhandl. München 1922 (Sentenzenkommentar des Johannes von der Sterngasse in Köln, philos. Summe des Nikolaus von Straßburg usw.).

[21] In vortrefflicher Weise hat jüngst R. Carton in drei Werken eine umfassende Analyse der Stellung Roger Bacons zur Erfahrung gegeben, der äußeren durch die Sinne und der inneren durch die göttliche Erleuchtung, wobei auch eine eingehende Erörterung der Stellung Bacons innerhalb der Scholastik und ein Hinweis auf Bacon von Verulam nicht fehlt. Vgl. Raoul Carton, *L'expérience physique chez Roger Bacon.* Paris 1924. *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon.* Paris 1924. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon.* Paris 1924 (E. Gilson, *Études de philosophie médiévale* II. III. V).

[22] Seine Charakteristik im Gegensatz zu der seines Schülers Thomas von Aquino: Cl. Baeumker, *Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino, und seine Disputation vor König Manfred.* (Sitzungsber. d. Münch. Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. historische Kl. 1920, 8. Abh.) München 1920, 36.

[23] Vgl. z. B. die Lehre des Meister Eckhart von der Irrealität der Zeit, für die jetzt: *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart,* hrsg. von † P. Aug. Daniels O. S. B. *Mit einem Geleitwort* von Cl. Baeumker (*Beitr.* XXIII, 5) Münster 1923, 49[26].

sance ihre Größe verleihen, bewundern wir nicht minder in den beiden Summen des Aquinaten, in ihrer formalen Systematik, wie in dem synthetischen Aufbau des Gedankens selbst[24]. Spanien endlich, das in der erneuerten Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts, entsprechend der damaligen politischen Stellung der hispanischen Weltmonarchie und ihren kirchlichen Einfluß in der nachtridentinischen Zeit eine maßgebende Rolle spielt, kommt im Mittelalter[25] in seinem Gundissalinus als dem ersten Vermittler der arabischen und jüdischen Philosophie an das Abendland vorübergehend zur Geltung, ganz entsprechend seiner durch den Kampf mit den Mauren bedingten mittelalterlichen Eigenart. Aber wenn so die nationalen Charakterzüge dem mittelalterlichen Philosophieren auch nicht gänzlich fehlten, so sind doch jene Züge des Denkens weder auf ein bestimmtes Volk beschränkt, noch finden sie sich durchgängig bei allen Denkern eines Volkes oder auch nur der Mehrzahl derselben in übereinstimmender Weise. Wie gerade die bedeutsamsten Lehrer wandernd in verschiedenen Ländern tätig sind, so begegnen sie überall einer gleichen Empfänglichkeit. Noch mehr als die Moderne, ist die mittelalterliche Philosophie international.

Noch mit einigen Worten sei die scholastische Methode besprochen, wie sich dieselbe im mittelalterlichen Schulbetriebe entwickelte[26]. Wir gedachten der Hochschätzung der Autorität als eines Charakterzuges der mittelalterlichen Denkweise. Die Autorität aber bewegt sich nicht stets in derselben Richtung. Das trat besonders auf dem Gebiete hervor, mit dem im Zusammenhange das mittelalterliche Philosophieren erwuchs, auf dem theologischen. Die Sammlungen von Aussprüchen der Kirchenväter — »Sentenzen« nannte man die Aussprüche und darnach auch

---

[24] Über diesen Sinn für Ordnung, Harmonie und Ausgeglichenheit bei Thomas von Aquino vgl. z. B. die schönen Worte von M. Grabmann in seiner Schrift: *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin,* München 1924, 85 ff.

[25] Vgl. jetzt die vortreffliche Darstellung der mittelalterlichen spanischen Philosophie bei A. Bonilla y San Martin, *Historia de la filosofía española.* Madrid 1908.

[26] Vgl. das grundlegende Werk von M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode.* I—II. Freiburg i. Br. 1909—1011. Ergänzendes: Augustinus Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. der Gottesbeweise im 13 Jhdt.* (*Beitr.* VIII, 1—2). Münster 1909, 115 ff. Fr. Pelster, *Wilhelm von Vorillon, ein Skotist des 15. Jhdts.,* in: *Franziskanische Studien* VIII (1921), 48—66 (insbes. S. 60—66: Vorillons Sentenzenkommentar und die scholastische Methode seiner Zeit). Gerhard Ritter, *Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland* (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch., philos.-hist. Kl., 1923, 4. Abt.). Heidelberg 1921, 92 ff.

die Sammlungen selbst — zeigten, daß die Meinungen angesehener Autoritäten nicht selten, wenigstens anscheinend, diametral sich entgegenstanden. Ein vorwiegend kritisch gerichteter Geist wäre hierdurch vielleicht zur Verwerfung der Autorität überhaupt oder gar zum Skeptizismus geführt worden. Dem mittelalterlichen Denken lag ein solches Aufgeben der Autorität gänzlich fern. Um aber in diesem Auseinanderdrängen der Stützen etwas behalten zu können, woran es sich anklammerte, mußte es den Widerspruch als einen bloß scheinbaren erweisen. Der absolute Gegensatz mußte in einen bloß relativen aufgelöst werden[27]. Dazu bedurfte es logischer Unterscheidungen und einer dialektischen Bearbeitung der Begriffe und Sätze. Wenn ein solches Verfahren als praktisch geübte Technik auch schon früher bei der Behandlung kanonistischer Rechtsfragen sich nachweisen läßt, insbesondere bei Bernold von Konstanz († 1100)[28], so ist doch Abälard es gewesen, der für das Verfahren die erste auf Regeln gebrachte Anweisung gab und dadurch in der Scholastik diese hier bald allgemein herrschende Methode begründete[29]. Diese aber erweiterte von selbst ihren Geltungsbereich. Entgegenstehende Argumente boten sich nicht nur in den Aussprüchen der Autoritäten. Sie ergaben sich ebenso aus allgemeinen Schulgegensätzen, ja aus der Diskussion der Sache selbst. Das zeigte auch Aristoteles, der große Lehrmeister des Mittelalters, der nicht selten mit solchen sachlichen Schwierigkeiten — »Aporieen« — seine Darstellung eröffnet und in seinen freilich erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts verbreiteten Analytiken mit Topik und Sophistik die schulmäßigen Formen für die Technik wie der Disputation, so auch der dialektisch durchgeführten wissenschaftlichen Darstellung überhaupt bot. So entwickelte sich das übliche scholastische Schema, welches von Einwendungen und von Gegeninstanzen gegen diese Einwendungen — beides gern auf Grund von Zitaten aus anerkannten Autoritäten — ausgeht, dann die Ansicht des Verfassers selbst entwickelt und zuletzt die Einwendungen löst. Nach dem Titel einer Schrift Abälards hat man ihm den Namen der „Sic-et Non-Methode" gegeben. Thomas von Aquino hat in seinem großen konstruktiven Werke, der theologischen Summe, diesem Schema die klassische Form verliehen. Seitdem herrscht es, soweit nicht

---

[27] „Auctoritates sunt diversae, non adversae" ist dafür die Formel. Vgl. J. de Ghellinck, *Le Mouvement Théologique du XIIe siècle.* Paris 1914, 351—355.

[28] Vgl. M. Grabmann, *a. a. O.* I, 234ff. De Ghellinck, *a. a. O.* 48—49 u. ö.

[29] Von Abaelards *Sic et Non* ist wieder Gratians Decretum (ursprünglich Concordia discordantium canonum) beeinflußt. De Ghellinck, *a. a. O.* 122f. Thaner, *Abälard u. d. kanonische Recht.* Graz 1900.

Kommentare, sondern selbständige Abhandlungen vorliegen, fast allgemein.

Dieses Schema aber ist wieder nicht bloße Darstellungsform, nicht bloß ein äußeres Kleid für den mittelalterlichen Gedanken. Auch hier offenbart sich in der Form die Eigenart der spekulativen Denkweise des Mittelalters selber. Indem die Anerkennung autoritativ gestützter Wahrheiten und das eigene rege dialektische Streben sich vereinen, mußte die vorherrschende Geistesart eine harmonistische, eine konkordistische werden. Zwar sind auch kritische Stimmungen dem Mittelalter durchaus nicht fremd. Schritt für Schritt z. B. kritisiert Duns Scotus die Ansichten des Thomas von Aquino und des Heinrich von Gent, und bei Occam bildet wieder die Polemik gegen die scotistische Metaphysik einen Charakterzug. Aber im ganzen wiegt, solange die Scholastik sich noch lebensvoll entwickelt, der synthetische Zug vor. Durch Umbilden und Umdeuten, durch Mildern und Ausgleichen, auch durch teilweises Ausscheiden und Einschränken vereinigt man Auseinander- oder doch Nebeneinandergehendes. Augustin und die hellenische Philosophie, Plato und Aristoteles, Griechen und Araber werden verbunden, wobei natürlich die Art der Synthese eine vielfach wechselnde ist.

Und nicht nur bei Autoritäten[30] und verschiedenen Richtungen in der Überlieferung verfährt man so. Auch die in der Sache selbst gegebenen verschiedenen Motive verfolgt man nicht so sehr in ihrem Auseinanderstreben, sondern bemüht sich, durch logische Unterscheidungen und dialektische Bearbeitung sie zusammenzubringen, wie im gotischen Gewölbe- und Strebensystem die auseinandergehenden Schiebungen gebunden erscheinen. In dieser Art sucht man z. B., um auf einen einzelnen typischen Fall hinzuweisen, auf dem Gebiete der Psychologie die Diskrepanz biologischer und rein intellektualistischer Elemente, die bei Aristoteles die Einheit des Seelenlebens zuletzt doch wieder gesprengt hatte, durch die Unterscheidung kompletter und inkompletter Substanz, von rein seelischen Vermögen und solchen des menschlichen Kompositums usw. zu überwinden.

Vor allem aber betrifft dieser harmonistische Zug die beiden Gebiete: natürliche Vernunfterkenntnis und Offenbarungsglaube oder, wie man auch sagte, von ratio und auctoritas. Damit sind wir bei einem weiteren Merkzeichen der mittelalterlichen Philo-

---

[30] Für die harmonistische Behandlung der Autorität Augustins bei Thomas von Aquino vgl. z. B. G. von Hertling, *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin.* Sitzungsber. d. Münch. Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. histor. Kl. 1904 Nr. 4, 535—602. Wieder abgedruckt in: v. Hertling, *Histor. Beitr. zur Philos.*, hrsg. von J. A. Endres. Kempten und München 1914, 97—151.

sophie angelangt: ihrer vielfach bis zur Abhängigkeit sich steigernden engen Beziehung zur Theologie und der Art, wie sie das Verhältnis von Glauben und Wissen faßte.

Aus dem Ursprunge der mittelalterlichen Philosophie erklärt es sich, daß sie in engem Zusammenhange mit der Theologie sich entwickelte. Als in der harten Not der Völkerwanderung die antiken Rhetorenschulen untergingen — philosophische Lehrer gab es schon längst nicht mehr — da war keine andere Macht vorhanden, welche durch ihre geistigen Interessen und durch die Festigkeit ihrer Organisation für die Pflege der Wissenschaften eine Heimstätte hätte offen halten können, als die Kirche. Ihre große Kulturtat war es, die germanisch-romanischen Völker, wie zu christlicher Sitte, so zu höherer Geistesbildung zu erziehen. So sind auf lange Zeit hinaus Geistliche die Träger der intellektuellen Bildung gewesen. Selbst Ärzte und Juristen sind, wenigstens in der älteren Zeit, meistens Kleriker[31]. Darum trägt die höhere wissenschaftliche Bildung auf lange Zeit ein vorwiegend geistliches Gepräge und ist in ihrer Ausgestaltung durch den Gesichtspunkt des Klerikers bestimmt. Es fehlt auf wissenschaftlichem Gebiete das Interesse für eine allgemeine weltliche Kultur. Ja in manchen rein asketisch gerichteten Kreisen kostet es ein hartes Ringen, neben den theologischen Studien auch dem profanen Wissen, neben den Kirchenvätern auch den heidnischen Schriftstellern den Platz zu sichern, den doch Augustin und Hieronymus in oft angeführten Stellen der antiken Wissenschaft und Kunst gewahrt wissen wollten[32].

Dieser spezifisch geistliche Charakter der mittelalterlichen, insbesondere der frühmittelalterlichen Wissenschaft macht sich vor allem auf philosophischem Gebiete geltend[33]. Eine gesonderte Philosophie gibt es anfangs nur in dem engen Rahmen des Triviums. In diesem aber hatte die antike Überlieferung nicht den sachlichen philosophischen Problemen, sondern nur den formalen Fragen der Dialektik ein bescheidenes Unterkommen geschaffen.

---

[31] Vgl. z. B. Karl Sudhoff, *Kurzes Handbuch der Geschichte der Medizin.* Berlin 1922, 156 ff.

[32] Vgl. Cl. Baeumker, *Die patristische Philosophie* (*Kultur der Gegenwart,* hrsg. von Paul Hinneberg, I, V, 2. Aufl., 2. Abdruck. Berlin u. Leipzig 1923), 265—272. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode.* I (Freiburg i. Br. 1909), 66—76. 92 ff. 117 ff. 123 ff. 127—129. J. Stiglmayr, *Kirchenväter und Klassizismus.* Freiburg i. Br. 1913. — Ein ähnlicher Kampf findet sich bekanntlich auch im Islam. Vgl. Ignaz Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften.* Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse. Jahrg. 1915, Nr. 8. Berlin 1916.

[33] Vgl. Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la théologie de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin.* Paris 1909.

Im übrigen trat das erwachende philosophische Denken zunächst in den Versuchen, theologische Aufgaben zu bewältigen, ans Licht: Versuche, welche durch den vorwiegend intellektualistischen Charakter der herrschenden Religionsströmung naturgemäß hervorgerufen werden mußten. So führt der philosophische Trieb zur spekulativen Begründung der Glaubenslehren, die nicht nur als ein positiv Gegebenes hingenommen, sondern auch in ihrem inneren Zusammenhange und in ihrer Vernunftgemäßheit begriffen werden sollen [34]. Der Glaube soll in einem Wissen sich vollenden. Anselms »Credo, ut intelligam« [35] — er hat es seinerseits Augustin [36] ent-

[34] Ein biblisches Motiv gab die *λογικὴ λατρεία* (rationabile obsequium) Röm. 12, 1. Ein anderes lag, wie besonders De Ghellinck, *Le mouvement theol. du XIIe s.* (Par. 1914), 170—172 hervorhebt, bei I Petr. 3, 15: „Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est spe" vor, wo man statt *spe* vielfach *fide* las oder den Satz doch in diesem Sinne faßte. Den Vorgang machte auch hier Anselm, *Cur deus homo* I, 1, *PL* 158, 361 B, der zwar mit der Vulgata *spe* zitiert, aber so erklärt, als stände *fide* da. Abälard, *Theol. christ.* III, *PL* 178, 1217 B schreibt fide und spe, *Epist.* 13, 355 A: spe vel fide, die aus Hugo von St. Victors Kreis stammende Summo Sententiarum, Praefat., Anfang (*PL* 176, 41—42): de fide et spe, quae in nobis est. Ebenso Petrus Venerabilis, *Tract. contra Petrobrusianos* (*PL* 189, 726 C D), ähnlich Robert von Melun und Gerhoh von Reichersberg sowie Alanus ab Insulis (*Contr. haer. PL* 210, 307 A), Bonaventura (*1 Sentent. Prooem.* q. 2 ed. Quaracchi p. 10) und Thomas v. Aquin, *S. theol.* 2ª 2ae q. 2 a. 10, sed contra. *Opusc.* 3 (De rationibus fidei contra Saracenos etc.) c. 1.

[35] Anselm, *Prosl.* c. 1 Schluß (*PL* 158, 227 B-C): Neque enim quaero intelligere ut credum, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam.

[36] Augustin spricht sich mehrfach in diesem Sinne aus. So: *In Evang. Ioann.* tr. 40, n. 9, *PL* 35, 1690 (zu Joh. 8, 32: et cognoscetis veritatem — sc. si vos manseritis in sermone meo). Credimus enim, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus. Die Hauptstelle ist *epist.* 120 ad Consentium c. 1 n. 2—3, *PL* 33, 453, die sich auf Isaias 7, 9 nach der Septuaginta beruft: Neque enim cum coepero te in tanti huius secreti (sc. Trinitatis) intelligentiam utcumque introducere . . ., aliud disserendo facturus sum, quam rationem ut potero redditurus; quam si a me vel a quolibet doctore non irrationabiliter flagitas, ut quod credis intelligas, corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias. Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiones creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeremus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis (Isai. 7, 9). Ubi procul dubio discrevit haec duo deditque consilium quo prius credamus, ut id quod credimus intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est. Nam si hoc praeceptum

nommen — hat jenen Bestrebungen die Formel gegeben. Sie will nicht, wie eine mißverständliche[37] Auffassung sie oft gedeutet hat, die Natur des Wissens als solchen bestimmen und Methode und Umfang der Philosophie überhaupt angeben, sondern will dem Theologen ein über das bloß Positive hinausgehendes spekulatives Ziel setzen.

Durch diese Versuche einer Rationalisierung der Dogmen wurde nun freilich nicht selten der herkömmliche Sinn der theologischen Sätze verschoben. Bei Anselm selbst zwar, trotzdem er fast alle Glaubenssätze, auch die kirchlichen Lehren von der göttlichen Dreieinigkeit und der Erlösung, zu Postulaten der Vernunft macht — die freilich hier das »Wie« nicht durchdringen könne — tritt ein solcher Konflikt mit dem theologischen Glaubensbewußtsein der Kirche seiner Zeit nicht zutage[38], wohl aber war dies schon bei Eriugena, dem kühnen spekulativen Kopfe des 9. Jahr-

---

rationabile non est, ergo irrationabile est: absit. Si igitur rationabile est ut ad magna quaedem, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet etiam ipsa antecedit fidem.

An diese Augustinusstelle mit ihrer Berufung auf Isai. 7, 9 schließt sich auch Richard von St. Viktor an, *De trinitate* I, 1, *PL* 196, 891 A B: Rerum itaque notitiam, in fallor, modo triplici apprehendimus. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus. Et temporalium quidam notitiam per ipsam experientiam apprehendimus; ad aeternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus. Nam quaedam ex his, quae credere jubemur, non modo supra rationem, verum etiam contra humanam rationem esse videntur, nisi profunda et subtilissima indagatione discutiantur, vel potius divina revelatione manifestentur. In horum itaque cognitione vel assertione magis inniti solemus fide, quum ratiocinatione, auctoritate potius quam argumentatione, juxta illud prophetae: *Nisi credideritis, non intelligetis* (Isai. VII). Sed et hoc in his verbis diligenter attendendum videtur, quia horum quidem intelligentia, hac nobis auctoritate, non generaliter sed conditionaliter neganda proponitur, cum dicitur: *Nisi credideritis, non intelligetis.* Non ergo debent exercitatos sensus habentes, de talium intelligentia comparanda desperare, dumtamen se sentiant firmos in fide, et per omnia probatae constantiae in fidei suae assertione. — Vgl. Grabmann, *Gesch. d. schol. Math.* I, 130—132.

Eine etwas abweichende Formulierung gibt Alanus de Insulis, *De planctu nuturae, PL* 210, 446 A B. Hier findet sich auch die oft wiederholte Ausdrucksweise, daß theologischer Glaube und natürliche Vernunft nicht adversa, sondern diversa enthalten. Vgl. De Ghellinck, *a. a. O.* 351 ff.

[37] Auch Clement C. J. Wood in seinen jüngst erschienenen *Studies in the History of Natural History* (Oxford 1915), 159 hebt nachdrücklich von Anselms Prinzip hervor: It has often, howewer been misunder stood, and that from two opposite points of view.

[38] Dieser Unterschied Anselms z. B. von Abälard tritt bei Bouchitte, *Le Rationalisme Chrétien à la fin du XIe siècle* (Paris 1842) nicht genügend zutage und macht seine ganze Darstellung einseitig.

hunderts, bei Berengar von Tours[39] sowie später im 12. Jahrhundert bei Abälard, dem Begründer der scholastischen Methode. Anhänger der alten theologischen Lehrweise erheben sich daher stets von frischem gegen die allmählich sich durchsetzende Neuerung. Sie wollten die Anschauung streng durchführen, der Gregor d. Gr. den Ausdruck gab, daß ein Glaube kein Verdienst habe, dem menschliche Vernunftgründe als Stütze dienten[40]. Bereits im 11. Jahrhundert schelten die Mönche Gerard von Czanad (ein Norditaliener), Petrus Damiani, Othlo von Regensburg und Manegold von Lautenbach[41] die »Dialektiker«, die, wie Damiani tadelt, nicht zugeben wollen, daß Gottes Allmacht Gewesenes nichtgewesen machen könne — übrigens eine persönliche Schrulle des Petrus Damiani, der zuliebe er das Prinzip des Widerspruchs als auf Gottes Wirken nicht anwendbar erklärt[42]. Im folgenden Jahrhundert bringt Bernhard von Clairvaux die beiden führenden unter den Dialektikern, Abälard und Gilbert de la Porrée, zur kirchlichen Verurteilung. Handelte es sich bei Bernhard zum Teil um wirkliche kirchliche Interessen, so geht Walter von St. Victor weit darüber hinaus. Nicht nur jene beiden, sondern auch den kirchlich ganz korrekten Petrus von Poitiers und den Petrus Lombardus, dessen »Sentenzen« — eine Ironie der Geschichte — bald das viel kommentierte theologische Grundbuch des Mittelalters werden sollten, stellte er in einer heftigen Schrift gegen die »vier Labyrinthe Frankreichs« als die Verderber der gläubigen Denkungsart hin.

Jene Opposition der traditionellen Theologie gegen die Dialektik ist freilich nicht zu ihrem Ziele gekommen. Auch die entwickelte Scholastik des 13. Jahrhunderts ist durch eine weitgehende Rationalisierung des kirchlichen Dogmas charakterisiert, und wenn wir die philosophischen Anschauungen dieser Periode ermitteln wollen, so müssen wir sie zu einem großen Teile theologischen Schriften entnehmen[43]. Gleichwohl ist der aszetisch-religiöse Gegensatz gegen eine allzuweitgehende Versenkung in die welt-

---

[39] Vgl. J. A. Endres, *Forschungen zur Gesch. d. frühmittelalterl. Philos.* (*Beitr.* XVII, 2—3). Münster 1915, 26—49: Einseitige Dialektiker.

[40] Gregor M., *Hom. 26 in Evang.* (*PL* 76, 1179): Nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Thomas von Aquino setzt sich 2a 2ae q. 2 a. 10 ad 1 mit diesem aus Gregor entnommenen Einwande auseinander (vol. I q. 1 a. 8 ad 2).

[41] J. A. Endres *a. a. O.* 50—113: Antidialektiker. Ders., *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft* (*Beitr.* VIII, 3). Münster 1910.

[42] Petr. Damiani, *De divina omnipotentia* c. 1 (*PL* 145, 612 B C). Vgl. J. A. Endres, *Petr. Damiani* 23 f.

[43] Hier stellt Richard von St. Victor, *Benjamin major* I, c. 6, *PL* 196, 72 B, wie es scheint, zuerst die Formel von Sätzen auf, die supra rationem, die praeter und die contra rationem sind.

liche Wissenschaft in religiösen Kreisen nicht verstummt. Es fehlt auch später nicht an Warnungen[44] und mehrfach wird betont, daß theologische Fragen rein theologisch, nicht philosophisch zu behandeln seien[45]. Aber seitdem Thomas von Aquino in überlegener Weise das Recht auch der weltlichen Wissenschaft und die Notwendigkeit der Philosophie auch für den Theologen dargetan und in vorbildlicher Weise Philosophie und Theologie miteinander verbunden hatte[46], ist die herrschende mittelalterliche Einstellung doch nicht mehr zu jener aszetisch-religiösen antidialektischen Opposition zurückgekehrt.

Ganz verloren freilich war jene schon in der Frühscholastik auftretende Opposition nicht. In zweifacher Hinsicht wirkte der ihr zugrunde liegende Gedanke bei der Folgezeit nach: in der

---

[44] Für die Stellung des Franziskanerordens vgl. Hilarin Felder, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden.* Freiburg i. Br. 1904, 94 ff. Hier geht der Widerspruch besonders von den Kreisen der Spiritualen aus. Vgl. Felder, *a. a. O.* 457. 463. 466. 468 u. ö. Auch der Dominikanerorden verhält sich ursprünglich der rein weltlichen Wissenschaft und den philosophischen gegenüber stark zurückhaltend. So schreiben die Konstitutionen von 1228 (veröffentlicht von H. Denifle, in: *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* I (1885), 165—227 in dist. II, 28 (ebd. 222): In libris gentilium et philosophorum non studeant etsi ad horam inspiciant . . . Sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant. Aber hier machte bekanntlich die Auffassung des Aquinaten (vgl. 2^a 2^{ae} q. 188 a. 5) und vor allem sein vorbildliches Wirken solchen Bedenken ziemlich rasch ein Ende. Freilich hat es bekanntlich auch Thomas von Aquino in dieser Beziehung nicht an Kämpfen gefehlt. Bezeichnend ist es, daß nicht die theologische Fakultät zu Paris, sondern die artistische beim Tode des gefeierten Lehrers ein Beileidsschreiben an das zu Lyon versammelte Generalkapitel des Dominikanerordens richtete. (In verbessertem Text mitgeteilt von Al. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,* in: *Beitr.* XX (5) Münster 1922, 1—5.) Vgl. Baeumker, *Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino, und seine Disputation vor König Manfred,* in: *Sitzungsber. der Münchener Akad. der Wissensch.* 1920, 8. Abh., München 1920, 39—40.

[45] So Duns Skotus über den vgl. Parthenius Minges, *Verhältnis von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Skotus,* Paderborn 1907—1908, S. 5—77 (so die Übertreibungen, die Skotus im Sinne der Lehre von der „doppelten Wahrheit" verstehen, richtig gestellt werden). Auch Bonaventura in den an seine Ordensbrüder gerichteten Ansprachen (in: *Hexaemeron,* Coll. XIX n. 10 ff., ed. Quaracchi, T. V, p. 421—422) dringt vor allem auf das Studium der Hl. Schrift. Ihr gegenüber soll selbst das Studium der gelehrten theologischen Literatur nicht übertrieben werden. Um so weniger dürfe die Hl. Schrift gegenüber den Aussprüchen der Philosophen vernachlässigt werden: ebd. n. 12: unde magistri cavere debent ne nimis, commendent et appretientur dicta philosophorum, ne hac conversione populus revertatur in Aegyptum.

[46] Vgl. M. Grabmann, *Thomas von Aquin*[5], Kempten und München 1926, S. 68—81; Etienne Gilson, *Le thomisme. Introductione au système de saint Phomas d'Aquin.* Nouvelle éd. (Paris 1923), P. 22—37.

Grenzbestimmung des der Vernunft Erreichbaren und in der Auffassung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie.

Petrus Damiani, der eben erwähnte extreme Supranaturalist, ist es, der im lateinischen Mittelalter zuerst das Wort von der Philosophie als »Magd« (ancilla) der Theologie[47] gebraucht zu haben scheint[48]. Er verlangt, daß die profane Wissenschaft die heilige nicht meistere, sondern ihr als Dienerin untergeben sei. Auch sonst begegnet uns öfter Ähnliches im Munde der Theologen: bei Johannes von Salisbury, Albert, Thomas, Bonaventura, Ramon Lull, Gerson und anderen, jedoch meist ohne die schroffe und verletzende Form, in der Damiani den Anspruch dahinschleudert. Man muß dabei den Geist der Zeit ins Auge fassen. Ein einheitlicher, religiös und theologisch gerichteter Zug beherrscht bis auf die Zeit des Nominalismus zumeist die gesamte Weltanschauung und den Wissensbetrieb der Kreise, in denen die Wissenschaft vorwiegend betrieben wird. Das Prinzip der Arbeitsteilung und der Vertiefung in ein begrenztes Gebiet liegt fern; das zusammenfassende Streben und das Prinzip unterordnender Gliederung wiegt vor. Man faßt alles Erkennen als ein zusammengeordnetes, auf den höchsten Menschheitszweck gerichtetes abgestuftes Ganzes auf, in welchem die niedere Stufe der höheren dient. So hatte schon Aristoteles das Verhältnis der niederen Wissenschaften zu der »Weisheit«, d. h. der Metaphysik, als das einer Dienerschaft bezeichnet[49], und Philo[50], der alexandrinische Jude, hatte diesen Gedanken weiter ausgeführt, indem er dabei zugleich dem aristotelischen Begriffe der Weisheit den modifizierten Sinn eines von der Gottheit ausgehenden höchsten Wissens gibt. Wie dem philosophierenden Theologen Philo, so ist auch jenen theologischen Denkern des Mittelalters die Theologie die Krönung des Wissensgebäudes. Freilich ist jetzt das Positive und Normgebende in dieser Theologie ein viel mannigfaltigeres geworden. Nicht mehr bloß

---

[47] Vgl. Etienne Gilson, *Études de philosophie médiévale* (Strasbourg 1921), p. 30—50.: *La servante de la théologie* und die noch immer wertvolle Schrift von Franz Jakob Clemens, *Commentatio de scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam,* Münster 1856.

[48] Vgl. oben Anm. 41. 42.

[49] Aristot., *Metaph.* I 2. 982 a 16—19; b 4—7.

[50] Philo, *De congressu eruditionis gratia* § 79 (I. III, p. 87, 19—88, 4 Wendland): *Καὶ μὴν ὥσπερ τὰ ἐγκύκλια συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίας ἀνάληψιν, οὕτω καὶ φιλοσοφία πρὸς σοφίας κτῆσιν. ἔστι γὰρ φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων. γένοιτ' ἂν οὖν ὥσπερ ἡ ἐγκύκλιος μουσικὴ φιλοσοφίας, οὕτω καὶ φιλοσοφία δούλη σοφίας.* — Der Vergleich mit der Gattin Sarah und der ägyptischen Magd Hagar z. B. *ebd.* § 23 (S. 77, 2—7 u. ö.). Vgl. Zeller, *Phil. d. Gr.,*[4] III, b 457, Anm. 2.

Moses wird, wie bei Philo, mit einem stoisch gefärbten Plato verbunden. Der Kreis der inspirierten Schriften hat sich erweitert; die Tradition der Kirchenväter und zahlreiche Lehrentscheidungen von allgemeinen Konzilien und Partikularsynoden sind hinzugekommen.

Übrigens ist im Mittelalter auch auf den Gebieten, wo Theologie und Philosophie, Vernunft und Offenbarung sich gegenseitig einschlossen, das philosophische Denken nicht immer ein bloßes Nachrechnen gegebener Auflösungen gewesen. Wie in der patristischen Zeit die platonisch-stoische Philosophie mit zu dem Ausbau der theologischen Lehrsätze diente, so ist an der weiteren Konsolidierung dieser Lehre im Mittelalter wieder die Philosophie selbst, insbesondere mit ihren aristotelischen Begriffen, beteiligt. Auch bei jenen Theologen besteht zwischen Theologie und Philosophie nicht ein einfaches Subalternationsverhältnis, sondern das Verhältnis der Wechselwirkung, der gegenseitigen Zusammenarbeit.

Als zweite Folge der positiv-theologischen Reaktion gegen die philosophische Spekulation bezeichneten wir die Grenzbestimmung des der Vernunft Erreichbaren. Schon bei Wilhelm von Auxerre wird eine solche versucht. Dieselbe geht in der Form einer fortschreitenden Verengung vor sich. Im Gegensatz zu Anselm ist bei Albertus Magnus und Thomas das innergöttliche trinitarische Leben nicht mehr Vernunftwahrheit, das Erlösungswerk nicht mehr Vernunftpostulat. Es gibt Mysterien des Glaubens, hinsichtlich derer die Vernunft erhobene Einwendungen als unbegründet auflösen kann, auch zeigen kann, daß die Sätze des Glaubens ihren eigenen Fragen entgegenkommen, ohne aber imstande zu sein, demonstrative Beweise dafür zu geben[51]. Wohl ist sie dagegen

---

[51] Darüber spricht sich besonders die Einleitung zur *Summa contra gentiles* aus. Der Glaube enthält nicht nur solche Wahrheiten über Gott, die der Erforschung durch die Vernunft zugänglich sind (*Contra gent.* I c. 4), sondern es müssen dem Menschen, der zu einem übernatürlichen Ziel bestimmt ist, auch solche Wahrheit von Gott als etwas, das er zu glauben hat, vorgelegt werden, welche über die Vernunft hinausgehen (quae rationem excedunt, I, 5). Aber »wenn solche Glaubenswahrheiten auch übervernünftig sind und daher nicht zwingend bewiesen werden können wie die Glaubenswahrheiten, die zugleich Vernunftwahrheiten sind, so stehen sie doch nicht im Widerspruch mit der Vernunft (I, 7); vielmehr werden sie von dieser unterstützt. Denn die Vernunft kann einmal die vom Gegner der Glaubensmysterien gegenübergestellten Vernunftgründe als nicht zwingend erweisen und damit seine Einwendungen lösen; sie kann weiterhin auch für diese Mysterien mancherlei Wahrscheinlichkeitsgründe (rationes probabiles) („Kongruenzgründe" sagte man später) geltend machen. Nur muß man sich hüten, bei der Auseinandersetzung mit den Ungläubigen solche bloße Wahrscheinlichkeitsgründe als zwingende Demonstrationen hinzustellen, wodurch man ihn in seinem Irrtum nur noch mehr bestärken würde, indem man ihn zu

fähig, aus sich heraus und mit ihren eigenen Mitteln über die Natur des Menschen, über die allgemeinen Bestimmungen der Wirklichkeit und über Gott als Ursache der Schöpfung ausreichende Bestimmungen zu bieten. Wenn solche schon der Vernunft zugängliche, dem Menschen zur Erreichung seines Zieles notwendige Wahrheiten zugleich in den Glaubensquellen einbeschlossen sind und vom Glauben als festzuhaltende Lehren vorgelegt werden, so ist dies, wie Thomas mit Maimonides lehrt, von der göttlichen Güte deshalb so eingerichtet, damit alle, auch die geistig Schwächeren und die durch die Fülle materieller Arbeit in Anspruch genommenen, sie leicht, sicher und ohne Beimischung von Irrtümern erkennen[52]. An sich aber vermag der Philosoph mit Hilfe schon des natürlichen Lichtes der Vernunft eine Metaphysik aufzubauen von dem, was in der Weltschöpfung begründet ist, sowie von der letzten Ursache derselben, der Gottheit, soweit nicht deren Wesen an sich, sondern ihre Ursächlichkeit in Betracht kommt.

Dieses metaphysische Lehrgebäude, das bei Thomas in machtvoller Geschlossenheit entwickelt ist, wurde in der Folgezeit dann freilich — einzelne Gegenströmungen, wie bei Raymundus Lullus und Raymund von Sabunde, abgerechnet — mehr und mehr zugunsten des ausschließlichen Glaubensgebietes eingeschränkt. Duns Scotus z. B. erkennt die Unsterblichkeitsbeweise wenigstens nicht als stringente an. Bei dem Nominalisten Occam erscheint die Einheit Gottes, ja im Grunde auch seine Existenz, als bloße Glaubenswahrheit. Die Metaphysik ist einem kritischen Empirismus gewichen, der für die tiefergehenden Fragen allein auf den übernatürlichen Glauben verweist. Man begreift daraus die Macht, mit welcher dem entgegen in der Zeit der Renaissance der Platonismus die Gemüter ergreift.

Die Abgrenzung eines über die Vernunftbeweise hinausgehenden Glaubensgebietes von dem Gebiete des Vernunfterkennens ist übrigens nicht allein Resultat einer Reaktion der positiven Theo-

---

dem Irrtum verleitete, der christliche Glaube beruhe überhaupt auf solch schwachen Stützen (*t.* 9). — Ähnliches führt Thomas in Kürze aus in den beiden ersten Kapiteln des Opusc. 3, *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos* et Armenos ad Cantorem (so ist der bestbeglaubigte Titel; vgl. M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin,* in: *Beitr.* XXII 1—2, Münster 1920, 212).

[52] Thomas Aqu., *Contr. gent.* I, c. 4; *De ver.* q. 14: *De fide,* a. 10 c. An der letzteren Stelle beruft sich Thomas ausdrücklich auf Maimonides: Quaedam vero sunt, ad quae etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire, sicut illa quae de Deo demonstrative probari possunt, quae tamen a principio necesse est credere propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit cf. Maimonides, *More* I c. 34, bei Munk, *Guide,* vol. I, p. 118—139. Vgl. J. Guttmann, *Das Verhältnis des Thomas von Aquin zum Judentum und zur jüdischen Literatur,* Göttingen 1891, 33—37.

logie. Auch das philosophische Denken sucht von sich aus seine Selbständigkeit zu gewinnen. Dazu trug vor allem der mächtige Aufschwung bei, den das mittelalterliche Philosophieren durch das Bekanntwerden der metaphysischen, naturphilosophischen und psychologischen Schriften des Aristoteles sowie der arabischen und jüdischen philosophischen Literatur nahm. Hier lag nicht mehr bloß eine Logik, sondern eine ausgeführte Philosophie vor; diese aber war, soweit nicht der mohammedanische Kalam und die jüdische Religionsphilosophie in Betracht kam, ohne Beziehung zur Theologie entwickelt. In der Artistenfakultät, namentlich der zu Paris, fand sie begierige Aufnahme.

Daraus ist zuerst ein scharfer Gegensatz hervorgegangen. Er spricht sich aus in der Annahme einer »zwiefachen Wahrheit«[53], in dem Satze, daß etwas wahr sein könne in der Philosophie, falsch in der Theologie, und umgekehrt. Ansätze zu einer solchen Ansicht fanden sich schon früher bei christlichen Denkern, die durch eine weitgehende Allegorisierung oder durch sonstige Deutungskünste den üblichen Glaubensformeln einen esoterischen Sinn gaben. So lehrt Eriugena eine Schöpfung aus nichts; allein das Nichts ist ihm, wie der Vedantaphilosophie und der Kabbala, das über alles bestimmte Sein erhabene unendliche göttliche Wesen. Besonders aber hatte die arabische Philosophie in der Weise zur mohammedanischen Glaubensquelle, dem Koran, Stellung genommen, daß sie in vielem zwischen dem bildhaften Wortlaut des Koran und dem zugrundeliegenden, durch Demonstration zu erfassenden speculativen Inhalte unterscheidet. Nach Averroes ist der gewöhnliche Gläubige an die bildhafte Hülle des philosophischen Gedankens, wie sie im Koran vorliegt, als an die Wahrheit gebunden; der Mann der Demonstration dagegen ist gehalten, sie fallen zu lassen und der philosophischen Wahrheit zuzustimmen[54]. Mit dem Averroismus verbreitet sich jene Formel

---

[53] Vgl. Max Maywald, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit,* Berlin 1868 (der aber hinsichtlich der Scholastik manches Unrichtige bringt); Etienne Gilson, *Etudes de Philosophie médiévale,* Strasbourg 1921, 51—69: la doctrine de la double vérité.

[54] Unverkennbar spricht sich Averroes in diesem Sinne der „Harmonie der Religion und Philosophie" aus. Vgl. *Philosophie und Theologie von Averroes. Aus dem Arabischen übersetzt von* Marcus Joseph Müller. Aus dem Nachlasse desselben herausg. von der Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften, München 1875, 15: ... Wenn dieses feststeht, so erhellt aus unserer Rede, daß es ein Äußeres in der Religion gibt, das nicht interpretiert werden darf: denn die Interpretation desselben in prinzipiellen Dingen ist Unglauben und in davon abgeleiteten eine Neuerung. Doch gibt es auf der anderen Seite ein Äußeres, das von Leuten der Demonstration interpretiert werden muß. Nehmen diese es nach dem Wortlaut, während der Unglauben oder wenigstens Neuerung

dann auch im lateinischen Abendlande[55]. Hier, im lateinischen Averroismus, wie er sich besonders in der Artistenfakultät der Pariser Universität bei Siger von Brabant und Boethius dem Dänen nebst ihrem Anhang — ein Spätling ist der dem 14. Jahrhundert angehörige Johannes von Jandun, der Genosse des Marsilius von Padua im kirchenpolitischen Streit — entwickelt, erhält die Lehre von der doppelten Wahrheit ihre ausgeprägte Form. Während bei Averroes selbst die bildliche Form und der durch die Demonstration unbildlich und rein zu erfassende Inhalt nicht im Gegensatz zueinander stehen, vielmehr in beiden dieselbe Grundwahrheit, freilich in verschiedenen, für verschiedene Bildungskreise passenden Gestalten sich ausdrückt[56], faßt dieser

---

denjenigen imputiert werden muß, die, ohne Leute der Demonstration zu sein, es interpretieren und es aus dem Wortlaute herausziehen." Vgl. *ebd.* S. 17.

[55] Über diesen lateinischen Averroismus und seine durchgeführte Lehre von der doppelten Wahrheit vgl. Pierre Mandonnet. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme siècle 1re partie, 2e éd.* Louvain 1911, p. 90—112. In diesem Sinne ist die Lehre der lateinischen Averroisten an der Pariser Artistenfakultät von ihren theologischen Gegnern stets aufgefaßt worden (vgl. z. B. Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Paris*, 1, p. 543), und gewiß nicht ohne Grund, wenn auch jene in ihrem Ausdruck vielleicht eine gewisse Vorsicht geübt haben (vgl. jetzt M. Grabmann, *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant u. Boetius von Dacien,* in: *Sitzungsberichte der Bayer. Ak. der Wiss.,* philos.-philol. und histor. Abt. 1924, 2. Abh., München 1924, 21).

[56] Von orientalistischer Seite betont man darum scharf den Unterschied zwischen der Auffassung der Averroes selbst vom Verhältnis zwischen Philosophie und Religion und der Lehre des lateinischen Averroismus von einer sich widerstreitenden doppelten Wahrheit. So J. Goldziher, *Die islamische und jüdische Philosophie in Kultur der Gegenwart,* hrsg. von P. Hinneberg, I V^2 (Berlin 1913) 326; Max Horten, *Die Hauptlehren des Averroes, nach seiner Schrift: Die Widerlegung der Gazzali,* Bonn 1913, 335; Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Roch sur les rapports de la religion et de la philosophie,* Paris 1909, 177—182. Besonders weit geht in dieser Beziehung der gelehrte Miguel Asin y Palacios, *El Averroismo teologico de sto. Tomás de Aquino,* in: *Homenaje á D Francisco Codero en su jubilatión dei profesorado,* Zaragoza 1904, 271—231. Derselbe entwickelt nicht nur an der Hand eines in Kairo gedruckten Opusculums des Averroes über die Harmonie zwischen Wissen und Offenbarung und über die demonstrativen Methoden der religiösen Dogmen (die Hauptstellen in spanischer Übersetzung S. 278—299) seine These, daß die Absicht des Averroes nicht auf die Behauptung einer doppelten Wahrheit, bei der Philosophie und Glaube sich widersprechen, gerichtet ist, sondern daß er mit Zuhilfenahme der allegorischen Erklärung (vgl. bes. S. 296 f.) die sachliche Übereinstimmung von Glauben und Wissen, Religion und Offenbarung darzutun suche. Dann aber will Asin darüber hinaus auch erweisen, daß Thomas von Aquino — der im Gegensatz sowohl zum Rationalismus eines Eringena, Berengar, Abälard — wie zum traditionalistischen Mystizismus Anselms und der augustinischen Franziskanerschule,

lateinische Averroismus in vielem theologischen Glauben und philosophische Lehre als inhaltliche Gegensätze, von denen jedem

---

weder die Theologie von der Philosophie noch die Philosophie von der Theologie absorbiert werden lasse (S. 308—309), vielmehr bei der Ausgleichung von Glauben und Wissen einen durchaus neuen Weg einschlage, um beide, Glauben und Wissen, ohne sie zu vermengen, miteinander zu harmonisieren (S. 309), hierin nicht nur sachlich mit Averroes übereinstimme (Asin begleitet zu diesem Zwecke den Text des Averroes S. 277—299 mit Parallelen aus Thomas und handelt S. 299—306 über die „coincidencia de Santo Tomás von Averroes"), sondern daß sogar eine wirkliche bewußte Nachahmung des „musulmanischen Typus" bei Thomas vorliege (S. 310), für die, wie für andere „theologische Imitationen" er bei Thomas auch die Kanäle wahrscheinlich machen will, die von Averroes zu ihm hinführten (S. 317 ff.).

Nun hat Asin, sowie Goldziher, gewiß darin recht, daß die Absicht des Averroes auf einen Ausgleich von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung gerichtet ist und daß er die Lehre des lateinischen Averroismus von der sich widersprechenden doppelten Wahrheit in dieser Form keineswegs schon formuliert hat. Sagt Averroes doch in der von M. J. Müller übersetzten Schrift S. 7: „Da diese religiösen Gesetze Wahrheit sind und zu der Spekulation auffordern. welche zur Erkenntnis der Wahrheit führt, so wissen wir Moslimen positiv, daß die demonstrative Spekulation nicht zu einem Widerspruch zu dem im Gesetz enthaltenen führt, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen; im Gegenteil, sie stimmt mit ihr überein und legt von ihr Zeugnis ab." Nicht anders heißt es in dem von Asin zugrunde gelegten Traktat (*a. a. O.* 298): „Das verständigste würde sein, den Irrtum aufzuzeigen, in welchem alle diejenigen aus dem gemeinen Haufen leben, die glauben, daß die Offenbarung der Philosophie widerspricht, und umgekehrt allen denen, die sich vergeblich mit der Zahl der Philosophen rühmen, welche in der Philosophie Motive des Gegensatzes gegen den Glauben zu finden beanspruchen, klarzumachen, daß ein solcher Gegensatz nicht besteht." Aber wenn Thomas den allgemeinen Gedanken, daß Glaube und Wissen, ohne daß rationalistisch oder fideistisch das eine Glied auf das andere zurückgeführt würde, miteinander in Einklang stehen, auch mit Averroes teilt, so ist dieser Gedanke in seiner Allgemeinheit eine sachliche Parallele, die aus der verwandten Problemstellung überall da sich einstellen muß, wo der Widerstreit zwischen selbständigen philosophischen Autoritäten und der Glaubenslehre überwunden werden sollte, ohne daß es für Thomas hierbei einer „Imitation" des Averroes bedurfte. Aber in der besonderen Form des Ausgleichs steht Thomas weitab von Averroes. Findet dieser doch Religion und Philosophie nur deshalb in schönster Harmonie, weil sie ganz Verschiedenes wollen, weil er wie T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam,* Stuttgart 1901, 175 f. ausführt, die positive Religion, die er ihres moralischen Zweckes willen würdigt, als Gesetz, nicht als Lehre faßt und weil eben aus diesem Grunde und nur aus diesem der Philosoph, der versteht, was mit dem Koran bezweckt ist, die Religion in ihrem Bereiche gelten lassen kann. Für Thomas aber enthält die Offenbarung und die Religion nicht ein bloßes Gesetz, sondern zugleich eine Lehre, und dieser Wahrheit der christlichen Glaubenslehre, zeigt er *Contra Gent.* I c. 7 u. ö., kann die Vernunftwahrheit nicht widerstreiten. Hierin unterscheidet er sich wesentlich von Averroes. Wenn aber Averroes den einfachen Koranglauben mit der Philosophie dadurch in Harmonie setzen will, daß er die für das Volk bestimmte Lehre des Koran

in seinem Bereich die Geltung als Wahrheit zukomme, der theologischen Wahrheit in der Theologie, der philosophischen Wahrheit in der Philosophie. Freilich ist auch bei diesem lateinischen Averriosmus des 13. Jahrhunderts und späterer Zeit die Auffassung und innere Motivierung nicht stets dieselbe. Bald scheint es, als werde auch hier der bildhaften Einkleidung der bildlose Inhalt gegenübergestellt, freilich mit starker Betonung des Gegensätzlichen zwischen beiden. Bald soll die „doppelte Wahrheit" widerstreitende Sätze, mit denen philosophische und theologische Autoritäten sich gegenüberstehen, decken. Übrigens ist sie auch im letzteren Falle nicht immer der Ausdruck charakterloser Unwahrheit oder Feigheit. Oft auch spricht sich die innere Zwiespältigkeit des zwischen entgegengesetzte Strömungen gestellten Menschen darin aus.

Es ist begreiflich, daß jener Satz von der doppelten Wahrheit dem heftigsten Widerstande begegnete. Die psychologische Beschaffenheit des mittelalterlichen Geistes war eine viel zu einheitliche, um ihm allgemein und dauernd zuzustimmen. Versammlungen der Pariser Magister verwerfen ihn, Albert, Thomas und viele andere finden, daß er den Widerspruch in den Urquell der Wahrheit, Gott selbst, hineintrage[57]. Dem im Glauben stehenden und von seiner Wahrheit erfüllten Denker ist es a priori gewiß, daß das in den Glaubensquellen fortlebende Wort der göttlichen Offenbarung einerseits, die Stimme Gottes in Natur und Vernunft andererseits, sich nicht widersprechen können, und daß jeder Widerspruch darum nur ein scheinbarer sein könne, durch Mißverständnisse, entweder des Theologen oder des Philosophen, herbeigeführt[58]. Nicht als ob man den Glauben zum Ausgangs-

---

durchweg allegorisch deutet, so leugnet natürlich auch Thomas (vgl. z. B. *S. th.* I q. 1 a. 9) nicht, daß die Hl. Schrift Metaphern enthalte, um dem Menschen, der durch das Sinnfällige zum Intelligiblen gelangt, zu Hilfe zu kommen; aber er ist weit davon entfernt, die Offenbarung als solche für eine dem Verständnis der Menge angepaßte Allegorie zu erklären. — Umgekehrt wird sich nicht bestreiten lassen, daß in dem starken Gebrauch, den Averroes von der Allegorie und ihrer prinzipiellen Verwertung für den Offenbarungsglauben des Volkes macht, ein starker Antrieb zu der Lehre des lateinischen Averroismus von der doppelten Wahrheit lag, die nur unverhüllt ausspricht, was der Tendenz nach bereits in der ursprünglichen averroistischen Lehre angelegt war. — Vgl. Baeumker, *Petrus de Hibernia* 32, 1.

[57] Vgl. insbesondere P. Mandonnet, *a. a. O.*

[58] Diese Einstellung zeigt sich bei Thomas von Aquino besonders deutlich in der Frage nach der Ewigkeit der Welt, wie Aristoteles sie lehrt, und wie die arabischen Peripatetiker sie trotz ihrem Festhalten an dem Verursachtsein der Welt beweisen wollen, oder ihren zeitlichen Anfang, wie der Glaube ihn aufstellt. Indem Thomas eine ewige Weltschöpfung an sich für ebensowenig widersprechend wie einen zeitlichen Anfang der Welt erklärt

punkte des Philosophierens machte — das geschieht nur in der theologischen Spekulation —; aber die Kirchenlehre erscheint in den Fragen, in welchen sich Glauben und Wissen berühren, vor allem in den metaphysischen, als Maßstab für die wertende Beurteilung. Die Dogmen sind nicht konstitutive, wohl aber regulative Prinzipien. Sie liefern nicht den Inhalt des philosophischen Denkens, wohl aber schließen sie es zwischen Richtlinien ein. Wo uns auch in den Kreisen der theologischen Denker gewisse Anklänge an die Gegenüberstellung einer theologischen und einer philosophischen Wahrheit begegnen, wie bei Duns Scotus[59] und im Nominalismus, da soll im Grunde nur gesagt werden, daß beim Theologen, indem er neue Gebiete hineinziehe, auch die Betrachtungsweise eine andere werde, und daß daher ein in der Beschränkung richtiger Satz für jenen seine unbeschränkte Geltung verlieren könne. Wohl verlangt auch Scotus eine schärfere Sonderung von Theologie und Philosophie; aber den Satz von der »doppelten Wahrheit« hat erst in der Renaissance Pietro Pomponazzo wieder erneuert. Umgekehrt finden wir bei Raymundus Lullus eine Erneuerung des älteren Standpunktes. Er erläutert das Verhältnis des Glaubens und des Wissens durch den Vergleich mit einem Manne, der eine Leiter hinansteigt. Zuerst muß der eine Fuß — der Glaube — die unterste Sprosse betreten, dann kann der zweite — das Verstehen — nachfolgen. Indem dieser Vorgang sich Stufe um Stufe wiederholt, steigen credere und intelligere in einträchtigem Bündnis[60].

---

als wirklich aber den vom Glauben gelehrten zeitlichen Anfang, wobei er die Gegengründe der arabistischen Peripatetiker auflöst, weist er ebenso die Ansicht der Philosophen zurück, einen dem Glauben entgegenstehenden Satz beweisen zu können, wie er es nicht zulassen will, daß der entgegenstehende theologische Satz selbst zu einer demonstrierbaren philosophischen Lehre gemacht werde: *S. theol.* I q. 46 a. 2: Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt. — Im allgemeinen vgl. *Contra gent.* I c. 9 und *Opusc.* 3 c. 2.

[59] Z. B. *Report. Paris.* IV dist. 43 q. 3 n. 18 (eine Hauptstelle für J. E. Erdmann, Schwane, Guttmann): Et cum probat: cuilibet potentiae passivae correspondet propria potentia activa in natura, dico quod aliter huic respondetur secundum Philosophos, et aliter secundum Theologos ... Tamen apud Philosophos est propositio vera, accipiendo potentiam activam naturalem pro potentia activa modo naturali agente ... Secundum Theologos illa propositio est falsa, quae dicit quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondet potentia activa naturalis ... (zum Verständnis der Stelle vgl. Parthenius Minges, *a. a. O.* 30 ff.

[60] Raymundus Lullus, *Ars magna generalis et ultima,* pars IX c. 63 (ed. Argentorati 1617, 456). Vgl. Otto Keicher, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie,* in: *Beitr.* VII 4—5, Münster 1901, 66 f.

Durch jene Einheit von Wissen und Glauben, durch die Verbindung von Theologie und Philosophie erhält nun auch die mittelalterliche Weltanschauung ihr charakteristisches Gepräge; denn die Weise des Denkens bestimmt zugleich die Grundzüge seines Inhaltes.

Wenn wir von der mittelalterlichen Weltanschauung reden, so sehen wir hier ganz davon ab, zu untersuchen, wie das mittelalterliche Leben in seinen Gesinnungen und Motiven, in seinen Bestrebungen und Zuständen sich tatsächlich gestaltete. An dieser Stelle halten wir uns allein an das, was die führenden Geister, und zwar diese, soweit sie zugleich als philosophische Denker auftreten, als ideale Forderung aufstellen und durch ihre wissenschaftliche Spekulation zu begründen trachten. Und auch hier beschränken wir uns darauf, zu entwickeln, wie im Geiste jener Denker der Sinn des Lebens sich ausdrückt, wie sie die Werte für die Beurteilung dessen, was wirklich ist, gewinnen und worin sie diese zielgebenden Werte finden. Die Zergliederung der rein theoretischen Elemente des mittelalterlichen Weltbegreifens dagegen möge dann in Form einer Übersicht über die Gegenstände der mittelalterlichen Philosophie sich anschließen.

Nirgendwo sind Theologie und Philosophie im mittelalterlichen Geiste so unlösbar miteinander verbunden, wie da, wo man die Werte des Lebens und seiner individuellen und sozialen Gestaltungen festzusetzen sucht. Das religiöse Interesse im allgemeinen gibt hier der Weltanschauung die Grundrichtung, die besondere theologische Erfassung des Religiösen in ihrer spezifisch mittelalterlichen Form bestimmt die Ausführung. Darum wird das diesseitige Leben und Schaffen in erster Linie als Vorstufe für das Jenseits betrachtet. Dem Jenseitszwecke sind alle individuellen und sozialen Diesseitszwecke unterzuordnen. Sie haben nur einen relativen Wert. Der Jenseitszweck aber geht über das hinaus, was der bloßen Natur erreichbar ist. Über dem Reiche der Natur schwebt das der Gnade, die im Diesseits erhebt, im Jenseits vollendet. Weil alle Diesseitszwecke jenem Jenseitszwecke unterworfen erscheinen, so ist eine gesonderte Betrachtung des irdischen Lebens in seiner immanenten Entwicklung und nach seinen immanenten Werten dem mittelalterlichen Denken ursprünglich fremd. Das Diesseits wird von Haus aus unter den transzendenten Gesichtspunkt gestellt. Dieser transzendente Gesichtspunkt aber für die Wertung alles rein Menschlichen weist, wenigstens von Haus aus, nicht zwei Stufen auf, die der natürlichen Theologie und die der positiven Religion, sondern die Offenbarungstheologie selbst nimmt die philosophische Spekulation in sich auf und umfaßt in einer Schau Natürliches und Übernatürliches. Darum gibt es

auch im Mittelalter eine rein philosophische Ethik als selbständiges System,wie bei Aristoteles und in der Stoa, kaum. Ausnahmen kommen vor. So ist die moralische Abhandlung des Martin von Braga, ebenso das Werk, welches Wilhelm von Conches seinem Zögling Heinrich Plantagenet, dem späteren englischen Könige, widmete, nicht von theologischen Gesichtspunkten beherrscht, und Kommentare zur Ethik des Aristoteles, wie Albert, Thomas, der vielberufene Buridan, Burleigh, Albert von Sachsen und andere sie schrieben, fügten sich einem Kreise philosophischer Vorlesungen ein. Aber Abhandlungen, wie die genannten, werden von uns als Abweichung von dem Herrschenden empfunden, und jene Kommentare entbehren selten des theologischen Einschlages, können auch meistens nicht als selbständiger Ausdruck der Lebensauffassung ihrer Verfasser angesehen werden, so wichtig sie immerhin für diese sind.

Die theologische Betrachtungsweise der Scholastik aber hat ihre Eigenart darin, daß sie eine intellektualistisch orientierte ist. Sie geht — natürlich im großen und ganzen genommen — nicht aus, wie die Mystik, von einer Versenkung in das religiöse Erlebnis der Gottesgemeinschaft, auch nicht, wie etwa der spätere Pietismus, von einer Zergliederung des Sündenbewußtseins und des daraus entspringenden Heilsverlangens der Menschenseele, sondern sie stellt in den Vordergrund die Dogmen von Gott, dem Schöpfer, dem Erlöser, dem Vollender. Diese, nicht psychologische, sondern dogmatische Art der scholastischen Theologie bestimmt nun auch die besondere Weise, in der man die Spekulation über Sinn und Ziel des Lebens ausgestaltete. Den Ausgangspunkt bilden nicht psychologische Analysen, sondern metaphysisch-dogmatische Sätze von Gott und des Menschen Verhältnis zu ihm. Demgemäß erscheint das Sittengesetz, soweit es ein natürliches ist, als Ausfluß des ewigen Gesetzes im Geiste Gottes, und die Ethik hat feststehende, objektiv gültige Regeln aufzusuchen, denen natürlich nicht nur die äußere Handlung angepaßt werden soll, sondern die auch in die innere Gesinnung aufzunehmen sind. Die Auffassung der ganzen Weltordnung als einer theonomen ist der mittelalterlichen Weltanschauung nicht nur Ergebnis, sondern ursprüngliche Voraussetzung.

Innerhalb dieses Rahmens gibt es freilich der Schattierungen gar viele. Eine überwiegend asketische Richtung steigert die Betonung des Jenseitszweckes in dem Maße, daß alles Irdische nur als Hemmung empfunden wird. Nicht allein das Haften am Irdischen, sondern auch die theoretische Beschäftigung mit ihm erscheint schon als Unvollkommenheit und weltliche Gesinnung. — Dieser rein religiösen Stimmung gegenüber, die an Augustins

»Gottesstaat« sich orientiert, bringt das Eindringen der aristotelischen Gedankenwelt einen tiefgreifenden Wandel. Nicht nur eröffnet die neugebotene Menge reichgegliederter psychologischer, ethischer und soziologischer Begriffe und Sätze eine Fülle neuer Einzelaussichten, sondern, was weit wichtiger war, das aristotelische Prinzip der inneren Zielstrebigkeit in Natur und Menschenleben gab für die Betrachtung der individual-ethischen und soziologischen Probleme ein ganz neues Hilfsmittel, das zudem mit der rein religiös bedingten Auffassung nicht allzu schwer in Beziehung gebracht werden konnte. Es ließ sich der Gedanke eines allumfassenden Systems der Zwecke durchführen, das vom Diesseits ins Jenseits, von der Natur ins Reich der Gnade reichte und doch in der Abstufung der Werte auch dem Niederen seine relative Bedeutung nicht nur ließ, sondern sie noch bekräftigte. Jetzt konnte man das Natürlich-Sittliche an der vernünftigen Natur des Menschen messen und als deren Entfaltung betrachten; denn diese vernünftige Natur, die menschliche Persönlichkeit, wird jetzt im Unterschiede von der unvernünftigen Natur als ein wenigstens relativer Selbstzweck gewertet. Nun konnte man auch im Staate die Vollendung der natürlichen Anlage des Menschen als eines Gemeinschaftswesens sehen. Bezeichnend ist es, wie Thomas von Aquino jetzt den Theologen und den Philosophen gegenüberstellt. Es ist der Theologe, der in der Sünde die Beleidigung Gottes ins Auge faßt; der Philosoph dagegen leitet ihre Verwerflichkeit aus dem Widerspruch ab, in welchem sie zur Vernunft steht[61].

So wird, an sich betrachtet, in der entwickelten Scholastik die theologische und die philosophische Betrachtungsweise unterschieden. Aber darum bildet selbst die entwickelte Scholastik nicht auch eine rein philosophische Weltanschauung aus. Wo es sich um die Deutung des Lebens und seiner Aufgaben handelt, da beschränkt die Philosophie sich auf die untergeordnete Sphäre. Erst die Theologie unternimmt es, das Rätsel nach dem Sinn und der wahren Bestimmung des Lebens zu lösen, und nur in der Unterordnung unter das Transzendente im Sinne der Offenbarungsreligion gewinnt das Diesseitige Wert und Stellung[62].

---

[61] Thomas, *S. theol.* 1ª 2ae q. 71 a. 6 ad 5: a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum, a philosopho autem morali secundum quod contrariatur rationi.

[62] Mit großer Schärfe spricht darüber Roger Bacon im *Opus maius*, pars II, bei Untersuchung der Verwandtschaft der Philosophie mit der Theologie. In c. 17 bzw. 19 (bei Bridges, t. I p. 62 bzw. t. III p. 76) heißt es dort: Praeterea tota philosophia speculativa ordinatur in finem suum qui est philosophia moralis. Et quia finis imponit necessitatem eis quae sunt ad finem, ut Aristoteles dicit secundo Physicorum, ideo speculativa scientia

Auch dem spekulativen Weltbegreifen der Scholastik ist durch das Hervorwachsen des philosophischen Interesses aus der Forschung des Theologen die bleibende Form mitgegeben. Die Triebkraft nämlich, welche überall dem philosophischen Denken des Mittelalters die charakteristische Richtung gibt und damit bestimmt, was vom Strome lebendiger Gedankenentwicklung innerlich ergriffen werden kann, was nur mitgeführt wird oder ganz beiseite bleibt, diese herrschende Triebkraft im mittelalterlichen Geiste ist der Sinn für die dem scholastischen Theologen im Blute liegende Metaphysik. Das mittelalterliche Weltbegreifen ist metaphysisch.

Nun ist diese metaphysische Denkrichtung freilich nicht allein aus dem Bunde der Theologie und Philosophie entsprungen. Insofern sie einer eindringenden Beschäftigung mit der Fülle des Konkreten, empirisch Gegebenen abhold ist und mit Vorliebe in der Welt der Abstraktionen sich bewegt, lag sie dem mittelalterlichen Geiste auch wegen all der anderen methodischen Momente der damaligen Forschungsart nahe, die auf eine solche Bevorzugung des Abstrakten hindrängten. Ganz begreiflich war es ja,

---

semper aspirat ad finem suum, et erigit se ad eum, et quaerit vias utiles in ipsum, et propter hoc potest philosophia speculativa praeparare principia moralis philosophiae. Sic igitur se habent duae partes sapientiae apud infideles philosophos; sed apud Christianos philosophantes scientia moralis propria et perfecta est theologia, quae super maiorem philosophiam infidelium addit fidem Christi et veritates quae proprie sunt divinae. Et hic finis habet suam speculationem praecedentem, sicut moralis philosophia infidelium habet suam. Quae igitur est proportio finis ad finem, est proportio speculationis ad speculationem; sed finis, ut lex Christiana, super legem philosophorum addit articulos fidei expressos per quos complet legem moralis philosophiae, ut fiat una lex completa. Nam lex Christi leges et mores philosophiae sumit et assumit, ut certum est per Sanctos et in usu theologiae et ecclesiae. Ergo speculatio Christianorum praecedens legem suam debet super speculationem alterius legis addere ea quae valent ad legem Christi docendam et probandam, ut consurgat una speculatio completa, cuius initium erit philosophia speculativa philosophorum infidelium, et complementum eius erit superinductum theologiae et secundum proprietatem legis Christianae. Et ideo philosophia completa apud Christianos debet sapere multum de divinis plus quam apud philosophos infideles; et propter hoc Christiani debent considerare philosophiam ac si modo esset de novo inventa, ut scilicet eam faverent aptam suo fini; et ideo debent multa addi in philosophia Christianorum, quae philosophi infideles scire non poterant ... Et non solum debet hoc fieri propter complementum philosophiae, sed propter conscientiam Christianam quae habet omnem veritatem reducere ad divinam, ut ei subiciatur et famuletur; atque propter hoc quod philosophia infidelium est penitur nociva, et nihil valet secundum se considerata. Nam philosophia secundum se ducit ad caecitatem infernalem, et ideo oportet quod secundum se sit tenebra et caligo.

daß eine Zeit, in welcher anfangs die Fortführung überkommener Gedankenreihen, dann die Durcharbeitung und organische Weiterbildung derselben sowie die Ausgleichung der verschiedenen Ströme der Überlieferung die Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Tätigkeit bildeten, weniger Sinn hatte für die Erforschung der äußeren Natur und ihrer Gesetze sowie für die analytische Betrachtung der empirischen Ausgestaltung des individuellen und sozialen Menschenlebens und für die kritische Untersuchung der historischen Wirklichkeit. Naturgemäß wog in ihrem Forschen die abstrakte Denkweise vor. Aber daß gerade die Metaphysik es war, worin diese abstrakte Denkweise bis auf die Zeit eines Ockham und anderer Nominalisten hin[63] stets wieder die Gegenstände ihrer Vorliebe suchte, das war eine Folge des Zusammenhanges von Theologie und Philosophie. Wie von selbst verstand es sich, daß das bestimmende Interesse dieser abstrakten Gedankenarbeit durch die theologische Richtung, welche der mittelalterlichen Geisteskultur überall ihren Stempel aufdrückt, vor allem den letzten Fragen der theoretischen Weltanschauung und damit den metaphysischen Untersuchungen zugewendet wurde. Gott als letzte Ursache und als letztes Ziel der Dinge: das ist das gemeinschaftliche Problem der Theologen und der Philosophen.

Durch diesen metaphysischen Charakter des Denkens werden nun wieder die Gegenstände der mittelalterlichen Philosophie und ihre Behandlungsart bestimmt.

Den Ehrenplatz nimmt natürlich die Metaphysik selbst ein. Sie erscheint als die Königin der natürlichen Wissenschaften. Noch erstrahlt ihre Krone, von der Kant meint, daß sie inzwischen zur Dornenkrone geworden sei, in hellstem Glanze. Erblickte doch auch Aristoteles, der philosophische Lehrer der Hochscholastik, obwohl weit mehr empirisch gerichtet als Plato, in der Metaphysik die Grundwissenschaft für alles Erkennen und die eigentliche Aufgabe des Philosophen. Schon in der werdenden Scholastik, die eine besondere Philosophie fast nur als Logik oder Dialektik kennt, tritt innerhalb dieser als Hauptproblem die Frage nach der Natur der Allgemeinbegriffe auf, die im Streit des No-

[63] Daß sogar die „fast einstimmige Behauptung, die nominalistische Grundrichtung der Schule Ockhams habe sie an der Ausbildung eines metaphysischen Weltbildes gehindert oder sie zum mindesten skeptisch gestimmt gegen die Beweisbarkeit metaphysischer Sätze", eine starke Übertreibung enthält, zeigt Gerh. Ritter, *Studien zur Spätscholastik* I (Heidelberg 1921) 111 ff. an dem metaphysischen Compendium des Nominalisten Marsilius von Inghen, wobei er zugleich (S. 112) auf die Tatsache hinweist, daß auf den nominalistischen „modernen" Universitäten, wie Heidelberg und Erfurt, die metaphysischen Bücher des Stagiriten ebenso zu den wichtigsten Pflichtvorlesungen gehörten, wie auf allen andern.

minalismus und Realismus eine zugleich auch metaphysische Wendung nimmt. In der Hochscholastik aber ist diese Metaphysik sowohl als gesonderte philosophische Disziplin — die mit Vorliebe an die Erläuterung der aristotelischen »Metaphysik« angelehnt wird —, wie im Zusammenhange theologischer Spekulation zu Systemen von ebenso gewaltiger Größe wie von fein durchgeführter Gliederung entwickelt, gleich den gotischen Domen, in denen die Zeit ihre künstlerische Gestaltungskraft zum Ausdrucke brachte. Viele der damals aufgestellten metaphysischen Probleme, Begriffe und Unterscheidungen haben ihre unverwüstliche Lebenskraft auch dadurch bewiesen, daß sie, sei es in der ursprünglichen oder in umgestalteter Form und in neuen Zusammenhängen, auch in der neueren Philosophie immer wieder durchbrechen.

Auch Psychologie und Ethik tragen im Mittelalter diesen metaphysischen Charakter. Das Seelenwesen und sein Verhältnis zum Leib, die Natur seiner Vermögen und deren Abgrenzung interessieren die Denker mehr als die genaue Beschreibung und Zergliederung der empirisch gegebenen psychischen Tätigkeiten. Während ferner Aristoteles in seiner individualen und sozialen Ethik für die Normbestimmung des Sittlichen und des Gerechten den Maßstab mehr empirisch dem zu entnehmen pflegt, was die Besten und Weisesten seines Volkes übereinstimmend lobenswert finden, sucht die mittelalterliche Ethik und Rechtsphilosophie für das moralische und rechtliche Vernunftgesetz in einer lex aeterna die metaphysische Grundlegung zu gewinnen. Erst im späteren Nominalismus schwindet, wie wir sahen, mehr und mehr dieser metaphysische Geist[64], um einerseits einem theologischen Supranaturalismus, andererseits einem philosophischen Empirismus und einem einseitigen Ausbau logischer Subtilitäten (bei den »Terministen«) Platz zu machen.

Hinter dem positiven Aufbau der Metaphysik tritt die erkenntnistheoretische Kritik, hinter der Entwicklung des Objektiven die Prüfung des Subjektiven zurück. Von vornherein ist man überzeugt, durch das Denken an das Sein heranzukommen. Die Theorie der substanzialen Formen dient dazu, die Auffassung des Erkennens als eines Abbildens festzuhalten. Freilich fehlen kritische Erörterungen keineswegs völlig. Bestimmte Untersuchungen über die Natur des menschlichen Erkennens und seine Beziehungen zur Wirklichkeit durchziehen die ganze Geschichte der Scholastik. Es braucht nur auf den Streit des Nominalismus und Realismus hingewiesen zu werden, in dem Logik, Metaphysik und Erkenntnistheorie sich ein Stelldichein

[64] Doch keineswegs völlig; vgl. oben S. 89 Anm. 63.

geben. Der subjektive Einschlag beim Erkenntnisprozeß wird hierbei nicht ganz übersehen. Aber eine systematische Pflege findet die Erkenntnistheorie nicht. Der Sinn des Mittelalters ist zu positiv oder dogmatisch — d. h. „dogmatisch" im antiken Sinne, in welchem das Wort nur den Skeptizismus ausschließen soll —, um bei einem jeden metaphysischen Grundbegriff und Grundprinzip das Bedürfnis einer erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung, möge diese nun zur Bestätigung oder zur Begrenzung führen, zu empfinden. Es fehlt der skeptische Gegensatz. Vertrauen, nicht Zweifel, ist die natürliche Einstellung des Mittelalters.

„Ist zwîvel herzen nâchgebûr
daz muoz der sêle werden sûr",

beginnt Wolfram von Eschenbach seinen Parzival[65]. Bezeichnend ist es, daß das Werk des Sextus Empiricus über die pyrrhonische Skepsis in einer mittelalterlichen lateinischen Übersetzung vorliegt, aber so gut wie nirgends berücksichtigt wird[66]. So kommt es, daß man bis ins feinste die Natur und die Arten der Substanz, ihr Verhältnis zum Akzidens usw. untersucht, aber auf die Motive, die zur Bildung des Substanzbegriffes führen, nicht näher eingeht. Ebenso bestimmt man nach dem Vorgange des Aristoteles die mannigfachen Arten der Ursache und die Weise der Kausalität einer jeden, untersucht mit dem Neuplatonismus die Verkettungen in einer Ursachenreihe und behandelt eingehend das Zusammenwirken der zweiten Ursachen mit der ersten; das Kausalgesetz

---

[65] Wolfram, *Parzival* I 1—2. Vgl. Dante, *Parad.* IV 124—132:

Io veggio ben cre giammai non si sazia
Nostro intelletto, se il Ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustro,
Tosto che giunto l'ha: e giugner puollo;
Se non, ciascun disio sarebbe frustra.
Nasce per quello, a guisa di rampollo,
A piè del vero il dubbio: ed è natura,
Che al sommo pinge noi di collo in collo.

Es ist die Denkweise, aus der heraus Augustin (*Contra Acad.* I c. 3 n. 7—9; *De vita beata* c. 2 n. 14) im Kampfe mit den Akademikern die Glückseligkeit erst im Besitze der Wahrheit erblickt und schon Aristoteles (*Eth. Nic.* X 7, 1177 a 26—27) das Wissen für süßer als das Suchen erklärt, im Gegensatz zu Lessings bekanntem Wort (Philos. Bibl. 119: *Lessings Philosophie,* hrsg. von P. Lorentz, Lpz. 1909, 106: Aus den theol. Streitschriften, Eine Duplik).

[66] Vgl. Cl. Baeumker, in: *Archiv für Gesch. d. Philos.* IV (1891), 574—577. Bereits vorher hatten Ch. Jourdain und F. Picavet auf die Tatsache hingewiesen. — Die lateinische Übersetzung rührt wahrscheinlich von Nicolaus von Rhegium her; vgl. H. Mutschmann, *Berliner philolog. Wochenschrift* 1911, 692.

selbst aber erscheint, wie übrigens auch noch bei Descartes, als metaphysisches Axiom. Denn wenn es auch mit Aristoteles auf das Verhältnis von Akt und Potenz zurückgeführt wird, so liegt den Aufstellungen über dieses Verhältnis das Kausalgesetz selbst schon zugrunde. Auch die Anwendung des Zweckbegriffes auf die Natur und die Begründung der teleologischen Naturansicht wird, wie bei Aristoteles, mit einigen Bemerkungen abgetan. Gerade bei solchen letzten Fragen fehlt noch die erkenntnistheoretische Rechtfertigung. Erst als der Nominalismus die scholastische Metaphysik von Grund aus bedrohte, traten energischere Motive zu einer solchen Prüfung auf. Nicht nur eine Reihe metaphysischer Sätze wird hier bestritten, z. B. von Ockham, sondern die Grundlagen der mittelalterlichen Metaphysik selbst werden in Zweifel gezogen. Jetzt greift Nikolaus von Autrecourt den Substanz- und Kausalbegriff selber an, mit Einwendungen, die zum Teil an Locke, Hume und Kant erinnern[67]. Wenn Johann von Mirecourt die Frage erhebt, ob die äußere Sinneswahrnehmung wenigstens durch die Allmacht Gottes auch ohne das Vorhandensein eines Objektes verursacht oder erhalten werden könne[68]; wenn Pierre d'Ailly es für denkbar erklärt, daß unsere Wahrnehmungsvorstellungen von der Welt fortbeständen, wenn diese selbst auch in das Nichts zurücksänke, so glauben wir Descartes reden zu hören. Aber zu einer durchgeführten Erkenntnistheorie ist es auch damals nicht gekommen. Die eine Partei erschöpft sich in der Negation, die andere erkennt nicht die Bedeutung der Probleme, welche den ihnen unbegreiflichen Negationen zugrunde lagen. Hier fördert erst eine neue Zeit Problemstellungen, die schon lange sich emporrangen, rein zutage.

Metaphysisches Denken hat allezeit nicht so sehr auf die Analyse empirischer Tatsachen als auf die Durchbildung der Begriffe Wert gelegt. Werden diese Begriffe auch in einer besonnenen Metaphysik an die empirische Grundlage angeknüpft, so gewinnen sie doch selbst dann leicht selbständiges Leben. Wie in der Leibniz-Wolffschen Metaphysik, so ist dieses auch in der mittelalterlichen der Fall. In der Begriffskunst hat die mittelalterliche Philosophie eine hervorragende Stärke. Es ist bereits darauf hingewiesen[69], wie eine große Zahl dieser scholastischen

---

[67] Schon vor H. Rashdall, *Nicholas de Ultricuria, a medieval Hume*, in: *Proceedings of the Aristotelean Society*, N. 3 VIII, London 1907, p. 1—27, habe ich hierauf im *Archiv für Gesch. der Philos.* X (1897) 252—254 hingewiesen.

[68] Im 1. Buche seiner noch ungedruckten Lectura über die Sentenzen. Vgl. Alexander Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, in: *Beitr.* XX, 1, Münster 1922, 104.

[69] S. oben S. 90.

Begriffe mitsamt der zugehörigen Terminologie schon durch ihr unverwüstliches Nachleben auch in der neueren Philosophie ihre Bedeutung bewiesen hat. Dabei handelt es sich durchaus nicht ausschließlich um antikes oder patristisches Lehngut, sondern vielfach um eigenartige mittelalterliche Gebilde. Diesen hat die ununterbrochene Durchbildung im Laufe einer langen Schultradition zugleich eine vorbildliche Schärfe, Feinheit und Bestimmtheit verliehen.

Aber auch die Kehrseite darf nicht übergangen werden. Indem man im Kampfe der Schulen vom Boden gemeinschaftlicher Voraussetzungen aus mit Hilfe einer immer schärferen Zuspitzung der Begriffe und einer stets gesteigerten Feinheit der Unterscheidungen sich gegenseitig zu überbieten trachtete, ist man nicht selten zu einer empirielosen, kritisch nicht gezügelten Begriffskunst gelangt, bei der die schlichten sachlichen Probleme schließlich in lauter Feinheiten zerrieben werden und der Verstand sich in Begriffsspielerei verliert. Namentlich bei den Epigonen — und deren gab es zu allen Zeiten, auch im Mittelalter — ist dieses der Fall. Die letzten Probleme in sich selbst selbständig zu erleben, haben diese völlig verlernt; die Grundanschauungen und die Grundbegriffe nehmen sie als ein Gegebenes hin und schmieden nun im Reiche verstiegener Abstraktionen ihr Rüstzeug für Disputation und Wortgezänk. Sie vor allem sind es, die dem Begriff der »Scholastik« und des »Scholastischen« die übliche Nebenbedeutung weltabgewandter Begriffsspalterei gegeben haben.

Ihr formales Instrument hatte jene Begriffskunst in der Logik. Auch diese trägt im Mittelalter spezifische Züge. Die mittelalterliche Logik konnte nicht Methodenlehre der empirischen Forschung sein; denn diese empirische Forschung selbst ist noch zu wenig entwickelt. Darum hat das induktive Denken in der Scholastik keine Darstellung gefunden, die seinen besonderen Aufgaben gerecht wurde. Alles dagegen, was diejenige Form des Denkens, welche in einer Pyramide vorausgesetzter fester Begriffe auf- und absteigt, von Mitteln begrifflicher Kombination und begrifflicher Unterscheidung verwenden kann, ist mit virtuoser Exaktheit entwickelt. Es sei nur auf die Technik des Syllogismus hingewiesen, auf die Systematik der syllogistischen Modi und deren kunstvolle Terminologie, die in den Vokalen und Konsonaten der Barbara, Celarent, Darii, Ferio, der Cesare, Camestres usw. eine Beschreibung der Modi und zugleich eine Anweisung bietet, die Modi der übrigen Figuren auf die der ersten zurückzuführen; ferner auf die Lehre von den logischen Bedeutungsverhältnissen der Wörter (ihre »Supposition«). Natürlich darf man in jener Syllogistik nicht eine praktische Anweisung zum Denken

und zum Auffinden der Wahrheit suchen. Rein theoretisch aber hat sie Berechtigung, wenngleich nicht verkannt werden soll, daß gar vieles darin, wie in den anderen Bestandstücken dieser Logik, überflüssiger Ballast ist. Mehr und mehr ausgeartet ist dann die logische Schulweisheit im späteren Mittelalter, besonders im Nominalismus. Wenn hier von den »Terministen« die logische Bedeutungslehre, die Lehre von der Supposition der Termini mit Einschluß der »Ampliation« und der »Restriktion«, bis ins Ausschweifende entwickelt wird, wenn uns in den »Obligatoria« immer neue Anweisungen für den Disputationskomment geboten werden, dann haben wir solchen Gebilden müßigen Scharfsinns gegenüber eine starke Empfindung des Überdrusses. Wir verstehen das Gefühl der Befreiung, das der Humanismus bei der Rückkehr zu dem einfacheren Aristoteles und Cicero empfand.

Daß dem metaphysischen Hochflug, den die mittelalterliche Philosophie besonders in den machtvollen Systemen des 13. Jahrhunderts nahm, die beobachtende und zergliedernde Versenkung in das Einzelne der physischen und geschichtlichen Wirklichkeit und deren empirischen Tatbestand nicht gleichkam, wurde schon mehrfach berührt. Ein eigentlicher historischer Sinn fehlt dem Mittelalter, das mehr in der Abstraktion und dem Allgemeinen, als in der Betrachtung des Besonderen und Persönlichen lebt, und gegenüber der begrifflichen Deduktion der Inhalte des Gewordenen auf das historische Begreifen des Werdens selbst keinen Wert legt. Verleitet von der ewigen Gültigkeit zeitloser abstrakter Wahrheiten, faßt man gern die Produkte historischer Entwicklung als ein von Anfang an Vorhandenes. Manches, was in den Ideen und Einrichtungen auf politischem, kirchlichem und sonstigen Gebieten erst allmählich sich ausgebildet hat, wird in die Vergangenheit zurückprojiziert. Fragen, die nur historisch zu lösen sind, sollen durch begriffliche Deduktion von oben herab entschieden werden. Historische Kritik fehlt noch fast gänzlich; eher greift man zu den seltsamsten Erklärungsversuchen vermeintlich historischer Tatsachen. Mancher scheut, seiner Theorie zuliebe, selbst vor Erdichtungen, ja Fälschungen nicht zurück und findet Gläubige dafür.

So ist auch die philosophische Auffassung des Mittelalters, gleich der der Aufklärungszeit, unhistorisch. Auch sie hat bei der Wertung vergangener Geistesarbeit keinen Sinn für die relative Berechtigung, welche auch dem Unvollendeten und Einseitigen im Werdegang zukommen kann. Sie liebt es, wie in der Theologie so auch in der Philosophie, alles mit absoluten Maßstäben nach seinem abstrakten Wahrheitsgehalt zu messen. Und doch sind die zu einer Zeit geltenden Maßstäbe der philosophierenden Vernunft selbst in den Strom des Werdens hineingestellt.

Begreiflicherweise hat das Mittelalter bei dieser ganz der Wahrheit an sich zugewendeten Denkweise nur ein geringes Interesse für die Geschichte der Philosophie[70], ebenso wie es keine theologische Dogmengeschichte kennt. Die philosophischen Leistungen der Vorgänger werden benutzt wie ein antiker Tempel, dem man nicht nur Quadern, sondern auch behauene Säulen mit ihren Kapitälen entnimmt, ja den man vielleicht, wie Agrippas und Hadrians Pantheon, ohne weiteres unter leichten Umänderungen für den eigenen Gebrauch herrichtet, ohne über seine Geschichte und seine kunsthistorische Stellung sich weitere Gedanken zu machen. Freilich darf auch hier nicht alles in Bausch und Bogen beurteilt werden. Ganz abgebrochen ist in der Zeit zwischen Altertum und Humanismus auch auf philosophiegeschichtlichem Gebiete der Faden der Überlieferung nicht. Boten doch auch z. B. Augustin in seinen Büchern vom Gottesstaate und Hrabanus Maurus in seiner Schrift über das Universum mancherlei historische Notizen dieser Art. So hält denn auch Roger Bacon es für nötig, in seinem Opus maius einen knappen philosophiegeschichtlichen Abriß einzuschieben[71], der vor allem die Griechen behandelt, übrigens auch der Araber Erwähnung tut. Ähnlich die Großeteste zugeschriebene Summa philosophiae[72]. Eine Liste von Philosophen reiht Konrad von Mure seinem „Fabularius" (1272/73) an. Die Biographien des Laertius Diogenes kannte man in einer, wie es scheint, im 12. oder 13. Jahrhundert entstandenen lateinischen Übersetzung. Walter Burleigh (1275—1337) hat danach, sowie nach Cicero und anderen lateinischen Autoren, eine Philosophengeschichte verfaßt. Allerdings zeigen gerade die zahlreichen Irrtümer und Verwechslungen in dieser historischen Kompilation, wie weit man von wissenschaftlicher Exaktheit entfernt ist. Da kann es uns denn natürlich nicht mehr wundern, wenn ein gelehrter, aber unhistorischer Polyhistor, wie Albertus Magnus, den Sokrates und den Plato zu Stoikern macht und unter den Epikureern den Hesiod aufzählt[73]. Doch fehlt es auch im

---

[70] Vgl. z. B. die programmatische Äußerung von Thomas von Aquino, *De caelo et mundo* I l. 22: Studium philosophiae non est ad hoc ut sciatur, quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum. Vgl. Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant*[2] I 145 f.; O. Willmann, *Geschichte des Idealismus* II (Braunschweig 1896) 973 f.

[71] Roger Bacon, *Opus maius* II c. 11—13 (ed. Bridges, t. I p. 51—56 = t. III p. 61—67).

[72] L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Großeteste, Bischofs von Lincoln,* in: *Beitr.* IX (Münster 1912) 225—280 (*Summa philosophiae* tr. I c. 1—6).

[73] Vgl. Arthur Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen,* in:

Mittelalter nicht an vereinzelten Ansätzen zu literarhistorischer Kritik. So wenn der ebengenannte Albert von der angeblichen Autorität des »Hermes Trismegistus« sich nicht verblüffen läßt[74], ja auch eine Augustin zugeschriebene psychologische Schrift als unecht erkennt[75], und wenn Thomas das Buch »über die Ursachen« dem Aristoteles abspricht und als Kompilation aus dem Neuplatoniker Proklos erweist[76].

Auch auf dem Gebiete der Natur ist die Überzeugung von dem Werte des Tatsächlichen und von der Notwendigkeit einer steten Kontrolle an der Erfahrung gegenüber der begrifflichen Bearbeitung nur mäßig entwickelt. Völlig geruht hat freilich das Interesse für empirische Forschung auf empirischem Gebiet sowie für Mathematik und mathematische Naturbetrachtung auch in jener Zeit keineswegs. Gewiß liebte man eine oft spielende geistliche Symbolik der Natur, wie sie z. B. der »Physiologus« in seinen Tierfabeln bietet, oder Hrabanus Maurus, wenn er in seiner Schrift über das Universum jedesmal auch über die mystische Bedeutung der Dinge handelt. Aber wenn man annimmt, der asketische und supranaturalistische Geist des Mittelalters habe allgemein in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Natur und mit natürlichen Dingen ein Unrecht erblickt[77], so liegen hier fast durchweg Mißverständnisse vor. Mit Ehren vertreten Gerbert, Nemoranus, Bradwardin u. a. die Mathematik. Die Optik und andere Zweige der mathematischen Physik finden bei Großeteste, Roger Bacon, Peckham, Witelo verständige Pflege. Das zur Charakteristik des Mittelalters oft herbeibeschworene naive Weltbild des Kosmas Indikopleustes, jenes Reisenden und späteren ägyptischen Einsiedlers des 6. Jahrhunderts, welcher die Erdoberfläche sich als ein flaches Parallelogramm vorstellt, überdeckt von dem auf vier Wänden aufliegenden gewölbten Himmelsdach, ist keineswegs das

---

Beitr. IV, 5, Münster 1903—6; I 48; Leopold Gaul, *Alberts des Großen Verhältnis zu Plato,* in: *Beitr.* XII 1 (Münster 1913) 7.

[74] Vgl. A. Schneider, *a. a. O.* I 46, Anm. 1.

[75] Vgl. A. Schneider, *a. a. O.* II 376, Anm. 2.

[76] In der Einleitung seines Kommentars zu *De causis.* Vgl. Otto Bardenhewer, *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis,* Freiburg i. Br. 1882, 270 f.

[77] Dem steht schon der Umstand entgegen, daß man, wie Hugo von St. Victor, *Didasc.* VII 4, *PL* 176, 814 B sich ausdrückt, in der sichtbaren Welt das Buch erblickt, welches vom Finger Gottes geschrieben ist. Vgl. meine weiter unten abgedruckte akademische Rede über den Platonismus im Mittelalter. Sehr energisch verteidigt das Naturstudium, insbesondere der Tierwelt, und zwar nicht nur der anscheinend „edlen" Tiere, Albertus Magnus, *De animalibus* XI, § 85—87 (ed. Stadler, *Beitr.* XV), wo er die Ausführungen des Aristoteles, *De part. an.* I 5, 645 a sich nicht nur aneignet, sondern in seinen Zusätzen noch unterstreicht.

der mittelalterlichen Denker[78]. Für diese hatten vielmehr schon Isidor von Sevilla und Beda die Lehre von der Kugelgestalt der Erde festgelegt, die auch an Albert dem Großen — der auch die von Lactanz u. a. aus theologischen Gründen bestrittenen Antipoden energisch verteidigt — an Thomas von Aquino, Vincenz von Beauvais, Roger Bacon u. a. entschiedene Anhänger hatte. Alberts Werk über die Pflanzen und seine Tiergeschichte[79] weisen neben dem Übernommenen auch eine Reihe selbständiger Beobachtungen und systematischer Gedanken auf. Männer, wie ein Heinrich Bate von Mecheln[80], ein Petrus Peregrinus von Maricourt, der mit Nachdruck ein „experimentelles" Verfahren empfiehlt und der an ihn sich anschließende Roger Bacon, Dietrich von Freiberg sind neben ihm mit Ehren zu nennen, um von den Nominalisten des Spätmittelalters, wie Albert von Sachsen, Nicolaus von Oresme, Buridan Themo, Marsilius von Inghen, in denen jüngst Duhem Vorläufer der modernen Physik und Astrophysik eines Kopernikus und Galilei zu erweisen suchte[81], ganz zu schweigen. Und wenn das Mittelalter auch keine auf mathematischer Theorie sich aufbauende Technik kennt, so legen doch seine gewaltigen Architekturwerke nicht nur nach der ästhetischen, sondern auch nach der statischen Seite hin Zeugnis ab von einem empirisch erworbenen sicheren Instinkt und einem reichen technischen Können, das auch hier in einem schulmäßigen Zusammenhange, dem der Hütten, überliefert und erweitert wird.

Bei all dieser Anerkennung darf indes nicht übersehen wer-

---

[78] Wie das noch auf der Kasseler Naturforscherversammlung 1903 von Albert Ladenburg behauptet wurde. Vgl. meinen Aufsatz: *Zur Kritik des Ladenburgschen Vortrages,* in: *Wissenschaftl. Beilage zur Germania* 1903, Nr. 47—48.

[79] Für diese macht H. Stadler in seiner Neuausgabe von Albertus Magnus, *De animalibus libri XXVI. Nach der Cölner Urschrift,* in: *Beitr.* XV—XVI (Münster 1916—1921) die Unterscheidung des von seiner Aristotelischen Quelle Übernommenen und Alberts eigener Zusätze durch die Druckeinrichtung leicht.

[80] Über den M. de Wulf, *Henri Bate de Malines,* (aus: *Bulletins de l'Acad. royale de Bruxelles* 1909; vgl. Baeumker, *Philos. Jahrb.* XXIII [1910] 208—210) und Alexander Birkenmajer, *Henri Bate de Malines, astronome et philosophe du XIIIe siècle,* Krakau 1923 (aus: *La Pologne au Congrès international de Bruxelles*) nähere Mitteilung machen.

[81] Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu* I—III (Paris 1906—1913). Ders., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Ptoton a Copernic* I—V (Paris 1913—1917). Gerh. Ritter, *Studien zur Spätscholastik* I (1921) 95—111 (der mit Recht S. 110 f. vor einer Verallgemeinerung der Ergebnisse Duhems warnt). Vgl. auch *Studien* IV (1922), *Via antiqua* und *Via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jhdts.,* 82 ff.

den, daß die beiden Grundlagen der über eine bloße Beschreibung hinausgehenden modernen Naturwissenschaft dem Mittelalter im allgemeinen noch ziemlich fremd sind: das die Bedingungen vereinfachende und der Kontrolle unterstellende Experiment und die quantitative Bestimmung vermittels entwickelter mathematischer Methoden und Hilfsmittel. So sehr schon Großeteste[82] und, ihm folgend, Roger Bacon[83] die Notwendigkeit einer mathematischen Behandlung der Physik betonen, so sind sie mit dieser Auffassung doch keineswegs durchgedrungen. Wo aber, etwa von den Alchimisten, experimentiert wird, da sind diese Experimente doch planlos dem Zufall anheimgestellt. Selbst in dem älteren Sinne des Wortes »Experiment«, in welchem dasselbe die planvolle, überlegende Beobachtung des freien Naturverlaufes bedeutet, kommt es nur wenig zur Anwendung. Jedenfalls aber hat das philosophische Denken sich jener wahren Grundlagen der Naturerkenntnis nicht bemächtigt und ihre Bedeutung für Forschung und Wissensbetrieb nicht klargestellt. Nicht nur die einzelnen Sätze auf dem Felde der Physik und Chemie, der Biologie, der Astronomie und Meteorologie usw. sind es darum, die dem Mittelalter fehlen, sondern vor allem die allgemeinen Methoden und Anschauungsweisen, durch die seit dem 16. Jahrhundert auf allen diesen Gebieten die Fülle der Einzelentdeckungen sowie der zusammenfassenden und weiterführenden Theorien herbeigeführt wurde, welche der modernen Kultur die geistige und materielle Naturbeherrschung ermöglichten.

Infolgedessen ist das Mittelalter weder zu einer klaren Einsicht in das Wesen und die Tragweite der Naturgesetzlichkeit noch zu den rechten Mitteln ihrer Erfassung gelangt. Auch im Studium der Natur herrscht eine dialektische Begriffsphilosophie, welche sich mit dem Festhalten an der Autorität und der durch diese gedeckten Weisheit der Bücher verbindet. Die Dinge selbst treten zurück. Aber Begriffsdistinktionen, auf unzulängliche Induktionen gestützt, anstatt chemischer Analysen, Syllogismen aus vermeintlichen Axiomen anstatt experimenteller Forschung konnten zu einem wirklichen Wissen von den Gesetzen und Gestaltungen der Natur nicht führen. Mit den zunächst der künstlerischen Produktion entnommenen bequemen Begriffen von Akt und Potenz, von Form und Materie z. B. ließen sich der Forschung wohl Programme und Richtlinien, aber kein Inhalt geben. Wo sie als Erklärung selber gelten sollen, da verbauen sie dem Eindringen in

[82] Vgl. Ludwig Baur, *Die Philosophie des Robert Großeteste, Bischofs von Lincoln,* in: *Beitr.* XVIII, 4—6 (Münster 1917) 93 ff.

[83] Roger Bacon, *Opus maius* IV 3 (ed. Bridges, t. I p. 103 ff.); *Opus tertium* c. 58 (ed. Brewer 227); *Opus minus* p. 321 Brewer.

die realen Ursachen und ihre Wirkungsweise nur den Weg. Ebenso ist die der griechischen und mittelalterlichen Philosophie so charakteristische teleologische Betrachtungsweise auch auf dem Gebiete des Naturgeschehens und des natürlichen Werdens keineswegs ohne Wert. Stets aufs neue wieder tut sie ihre Bedeutung dar, indem sie der Forschung als heuristisches Mittel und ordnendes Prinzip dient und für die harmonische Verkettung zusammenwirkender Kausalreihen wenigstens hypothetische Versuche einer Erklärung aufzustellen erlaubt. Aber damals glaubte man gar zu oft durch angebliche Axiome teleologischen Charakters, wie den Satz, daß die Natur es nie an dem Nötigen fehlen lasse, das Naturgeschehen selbst wissenschaftlich schon begründet zu haben. Man weiß, wie gerade dieser Mißbrauch des teleologischen Gedankens in der Periode der sich entwickelnden neuen Wissenschaft den Gegensatz weckte, der zur Ausbildung oder Erneuerung einer zunächst freilich gleichfalls noch einseitigen mechanischen Natur- und Weltanschauung führte.

Der Mangel naturwissenschaftlicher Forschungsmethoden und die fehlende Einsicht in die Wichtigkeit der exakten Bearbeitung eines möglichst vielseitigen emprischen Tatsachenmateriales mußten sich naturgemäß auch auf dem psychologischen Gebiete geltend machen. Schon oben[84] wurde darauf hingewiesen, daß die Analyse der psychischen Erscheinungen und ihrer empirischen Gesetze hinter der metaphysischen Konstruktion zurücktrat. Und wenn auch gelegentlich einmal sogar Hypothesen psychophysischer Natur aufgestellt werden, z. B. über die Lokalisation psychischer Funktionen in den Gehirnventrikeln, so sind doch im einzelnen die anatomischen und physiologischen Vorstellungen ebenso unzureichend wie die physikalischen Erklärungen von Licht, Farbe, Wärme usw. Um so mehr möge hier hervorgehoben werden, daß es immerhin an Ansätzen zu einer introspektiven Analyse der psychischen Phänomene selbst nicht ganz fehlt. So suchte Johannes von Salisbury in oft freilich überschätzten[85] Ausführungen das Ineinandergreifen niederer und höherer Erkenntnisfunktionen zu begreifen. Thomas von Aquino untersucht die Affekte und benutzt die Einheit des Selbstbewußtseins in seiner Polemik gegen Averroes. Im Anschluß an Alhacen entwickelt

---

[84] S. 90.

[85] Die Ausführungen, auf die man besonderen Wert zu legen pflegt, sind nicht so originell, wie öfters angenommen wird, sondern schließen sich vielfach an Aristoteles, besonders an *Anal. post.* II 19 an, wo z. B. p. 99 b 35 von der *δύναμις σύμφυτος κριτικὴ ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν* gesprochen und das psychologische Werden der Erfahrung entwickelt wird.

Witelo die bei der Auffassung der Tiefendimension wirksamen assoziativen Vorgänge. Durandus, Ockham und andere Spätere bemühen sich, frei von apriorischer Konstruktion die bei der Begriffsbildung tatsächlich wirksamen psychischen Elemente zu ermitteln.

Was endlich die praktische Philosophie anlangt, die man nach aristotelischer Einteilung in Ethik, Politik und Ökonomik gliederte, so haben wir den in ihr herrschenden Geist und ihren Entwicklungsgang schon geschildert. Wir haben ihren transzendenten Zug, ihre enge Beziehung zur Theologie, ihre metaphysische Methode aufgezeigt, aber auch hervorgehoben, wie viele neue Anregungen gegenüber dem ausschließlich asketischen Standpunkte man aus dem aristotelischen Zweckgedanken, aus der aristotelischen Tugendlehre und der aristotelischen Gesellschaftsphilosophie schöpfte. Es braucht nur auf die Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts hingewiesen zu werden, um die Bedeutung der mittelalterlichen Philosophie für die Kontinuität der philosophischen Entwicklung auch auf diesem Gebiete zu belegen. Gerade in unserer Zeit wird die Bedeutung der ewigen, unerschütterlichen, zuletzt in Gott verankerten Ethik, Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie der Scholastik, besonders des hl. Thomas von Aquin auch außerhalb des katholischen Gedankenkreises immer mehr erkannt. Man wertet sie nicht bloß als geschichtliche Leistung, sondern findet in ihr vielfach auch wertvolle Anregungen für die Betrachtung und Lösung der Gegenwartsprobleme.

So viel zur Charakteristik der mittelalterlichen Philosophie des europäischen Mittelalters nach Entstehung, Denkweise und Hauptgegenständen. Unsere Zergliederung dürfte gezeigt haben, was wir von jener zu erwarten haben und was sie zu bieten nicht vermag. So werden wir, scheint es, von vornherein vor zwei Extremen bewahrt: vor der Überschätzung, die in der mittelalterlichen Philosophie eine absolute Wahrheitsregel erblicken möchte, wie vor der Unterschätzung, die ihr jeden Kulturwert am liebsten ganz absprechen will.

3. Aus Jahresberichten über die abendländische Philosophie im Mittelalter (1890—1908).

1. Einteilung der Scholastik (1890).

Innerhalb der Entwicklung der Scholastik lassen sich füglich fünf Stadien unterscheiden: die Vorscholastik, deren dialektisches Element zumeist an Boethius, deren metaphysische Denkweise vor allem an Augustinus heranwächst; die Frühscholastik, innerhalb derer Abälard die scholastische Methode ausgebildet und bald darauf das Bekanntwerden des ganzen Aristoteles und der Araber eine mächtige Gärung hervorruft; die Hochscholastik, welche nach der scholastischen Methode der Ausgleichung vorwiegend aufbauend, die Spätscholastik des 14. und 15. Jahrhunderts, welche mehr kritisch tätig ist; endlich die Nachscholastik, d. h. die Scholastik der Restauration, etwa seit dem Concilium von Trient. Jeder dieser Abschnitte ist durch einschlägige Publikationen vertreten.

2. Gundissalinus (1890).

Indem ich mir vorbehalte, Loewenthals Arbeit[1] zusammen mit der 1891 erschienenen ergebnisreichen Schrift von Paul Correns, *Die dem Boethius fälischlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate* (Münster 1891), zu würdigen, merke ich hier nur das neue urkundliche Material an, welches in Loewenthals fleißiger Arbeit geboten wird. Es ist der Anfang des Werkes Gundisalvis de anima; und das Interessante daran ist die fast wörtliche Übereinstimmung mit dem Prolog[2] des Johannes Hispanus zu seiner Übersetzung des sog. sextus liber naturalium Avicennas (Loewenthal S. 20). Leider ist die Publikation nicht mit der wünschenswerten Genauigkeit gemacht. So hat das Rubrum nicht *a Dominico Gundisalino,* wie L. angibt, sondern *Gumdissalino.* Z. 6 des Textes ist hinter *animam* ein *uero* (so dürfte die Abbreviatur aufzulösen sein) ausgefallen. S. 10 ff. bietet L. *si aliquid forte ex motu corporis uterumque esse conjiciunt,* was sinnlos ist; die Hs. hat *eam* (sc. animam) *utecunque* (d. h. utcunque). Z. 15 fehlt hinter *siquidem* das Verbum *est.* Z. 22 steht nicht *ignorat,* sondern *convincitur ignorare.* Und doch

[1] Albert Loewenthal, *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium.* Dissert. von Königsberg, Berlin 1890.

[2] Von diesem gibt Correns, *a. a. O.* 30 Anm. 2 einen nach cod. lat. 6443 der Pariser Nationalbibliothek verbesserten Text.

würden manche dieser Lesarten der Hs die Übereinstimmung mit Joh. Hispanus noch schlagender gemacht haben. — Recht dankenswert sind Loewenthals Zusammenstellungen der Handschriften (S. 13), auch der von Avicebrons für Gundisalvi als Quelle so wichtigem Fons vitae (S. 9 Anm. 2). Nur hätte dort nicht Menendez Pelayo nachgeschrieben werden sollen, daß auch cod. lat., ancien fonds, Nr. 6552 der Pariser Nationalbibliothek (Loewenthal schreibt a. f. 62 — die Foliozahl, bei der das Werk beginnt) den Fons vitae Gabirols enthält. Die Handschrift enthält zwar einen anonymen Fons vitae, aber nicht den Gabirols, sondern ein gleichbetiteltes, inhaltlich aber völlig verschiedenes Werk, wohl aus späterer Zeit, in dem in der Weise des Liber de causis an eine Reihe kurzer Thesen ausführliche Erläuterungen geknüpft werden. Zu S. 11 bemerke ich, daß der cod. Mazar. von Avicebrons Fons vitae in der Subskription deutlich bietet: *Transtulit hispanis* (nicht *hispanus*; *hispanis* ist auch durch den Reim gesichert) *interpres lingua Johannis Tunc* (nicht *hunc*; doch ist vielleicht *hunc*, sc. librum, was aus dem Voraufgehenden zu ergänzen, herzustellen) *ex arabico non absque iuuante Domingo.* Wenn Loewenthal in diesen Worten eine beabsichtigte Undeutlichkeit erblickt und die Vermutung ausspricht, „als ob Dominicus auf Kosten des Johannes den Ruhm eines Übersetzers eingeheimst habe", so schwindet mit der richtigen Lesart *Hispanis* meiner Meinung nach alle Undeutlichkeit, und wenn sie vorhanden wäre, so würde sie doch naturgemäß nicht aus übler Absicht, sondern aus dem Zwange des leoninischen Hexameters[3] zu erklären sein.

3. Johannes de Rupella (1890).

Weil in Deutschland wenig bekannt, möge hier im Vorbeigehen die zeitlich schon vor dem Anfangstermin unseres Berichtes liegende Ausgabe der Summa de anima des Johannes de Rupella, des Schülers des Alexander von Hales, von Domenichelli Erwähnung finden[4]. Kritischen Ansprüchen genügt diese Editio princeps in keiner Weise, da sie in der Hauptsache auf

[3] Daß von den beiden voraufgehenden Versen

Libro perscripto sit laus et gloria Christo,
Per quem finitur quod ad eius nomen initur

auch der bloß assonierende erste als leoninischer Hexameter gelten soll, zeigt u. a. eine analoge Subskription in der Königsberger Hs 1200 (Anfang des XIV. Jahrh.), fol. 90r:

Finis adest scripto; sit laus et gloria Christo;
Anima scriptoris pinguescat pneumate roris.

[4] La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle dell' ordine de' Minori, publicata per la prima volta e corredata di alcuni studi dal Padre Teofilo Domenichelli, sotta la direzione del Padre Marcellino da Civezza Prato 1882.

eine einzige Handschrift begründet ist. — S. 102 bemerkt der Herausgeber nach Sbaraglia von einem — jetzt nicht mehr aufzufindenden — Kodex der ehemaligen Bibliothek von Santa Croce in Florenz, der unter dem Autornamen des Johannes de Rupella eine von dem herausgegebenen Traktat de anima völlig verschiedene gleichbetitelte Schrift enthalte. Vermutlich ist dieses die Schrift de anima, von welcher auf der Breslauer Stadtbibliothek (n. 130) eine vortreffliche Handschrift sich befindet, deren Anfang und Schluß zur Kenntnisnahme der Interessenten behufs richtiger Bestimmung der vielen andern Handschriften, von denen nur der Titel „Johannes de Rupella de anima" bekannt ist, hier gegeben werden möge. Incip. (fol. 195^{v}): Ens ponit primum signum uniuocum (bmuo^{m}) deo et creaturis, et diuiditur in duo latera, scilicet in ens possibile et in ens necessarium. Signum principale creaturae, scilicet ens possibile creabile, habet sub se tria signa principalia subalterna. Primum est formalitas; secundum modus intrinsecus; tercium per se passio. — Explic. (fol. 203^{v}): quod creator corpori intellectiuam infundat ab extrinseco, erronea opinio est.

4. Albertus Magnus[5] (1908).

Ich kann nicht leugnen, daß der Wunsch des Herausgebers *dieser Zeitschrift*, ich möge das Buch A. Schneiders über die Psychologie Alberts von Bollstädt an dieser Stelle anzeigen, mich in eine gewisse Verlegenheit bringt. Die Bedeutung von Schneiders Werk — und sie ist eine nicht geringe — liegt durchaus auf kulturgeschichtlichem Felde. Die *Zeitschrift für Psychologie* dagegen wird naturgemäß den Nachdruck auf solche Elemente in der Gedankenwelt vergangener Perioden legen müssen, die zu den psychologischen Forschungsaufgaben der Gegenwart noch in einer lebendigen Beziehung stehen; und solcher Elemente, das sei von vornherein bemerkt, sind in der Psychologie Alberts nur wenige vorhanden. So kann ich denn hier, wo für die rein kulturhistorische Würdigung nicht der gegebene Platz ist, während andererseits für solche Fragen, die an dieser Stelle von Interesse wären, nur geringes Material geboten ist, keine wirklich befriedigende, allseitige Würdigung des anzuzeigenden Buches liefern, sondern muß mich auf die Hervorhebung einzelner Züge beschränken.

---

[5] Arthur Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen.* Nach den Quellen dargestellt, I—II, in: Baeumker, *Beitr.*, IV 5—6, Münster 1903, 1906. — Die Besprechung ist zwar nicht in den Jahresberichten im *Archiv f. Gesch. d. Philos.* erschienen, sondern in der *Zeitschr. für Psychol.* 46 (1908), 439—449; ich schiebe sie aber als gleichartig hier ein.

Bekanntlich liegt die geschichtliche Bedeutung Alberts auf dem Gebiete der Philosophie vorwiegend darin, daß er die gewaltige Fülle neuen Wissensstoffes und neuer Spekulationsweisen, die in den damals geradezu massenhaft angefertigten Übersetzungen orientalischer Philosophen und Naturforscher — ihrerseits waren sie Schüler der Griechen — dargeboten wurde, in die Gedankenwelt der herrschenden abendländischen Schule und insbesondere auch der theologisch orientierten Denker einführte und daß er versuchte, dieses aristotelische und pseudoaristotelische (d. h. neuplatonische) Material nicht nur in einzelnen versprengten Stücken in die bis dahin bei den philosophierenden Theologen heimische augustinische Anschauungsweise einzupfropfen, sondern es durch Umbildungen und Ausscheidungen in umfänglichem Maße zu einer Synthese mit dieser altüberlieferten Gedankenwelt geschickt zu machen. Wie für die Philosophie im allgemeinen, so gilt dieses insbesondere auch für die Psychologie. Mit unermüdlichem Fleiße, mit großer Unbefangenheit dem Neuartigen, Modernen gegenüber und mit rührender Hingabe an die seiner Begabung zusagende wissenschaftliche Aufgabe hat Albert sich in eine unermeßliche Literatur eingearbeitet und immer wieder aufs neue gestrebt, diese auch innerlich zu bewältigen; aber originale Gedanken oder gar Bemühungen, durch eigene Untersuchung des Tatbestandes die empirische Wissenschaft zu fördern, wie wir solche beim Hinblick auf die mancherlei selbständigen Beobachtungen Alberts in der Pflanzen- und Tierwelt auch für das Seelenleben vielleicht erwarten möchten, finden wir auf dem Felde der Psychologie bei ihm nicht. Selbst die Albert eigentümliche Leistung, die Synthese des Alten und Neuen, ist recht oft noch unvollkommen genug ausgefallen. Je nach der besonderen Veranlassung spricht er bald überwiegend wie ein der augustinischen Tradition folgender Theolog, bald wieder mehr wie ein philosophischer Schüler des Aristoteles, dann wieder fast wie ein neuplatonisierender Araber. Es fehlt Albert nicht das Bewußtsein dieser Vielgestaltigkeit, zumal der Aristoteliker oder Neuplatoniker in ihm nicht selten mit dem Theologen in Konflikt kommt. Bei besonders auffallenden Ausführungen — auch in psychologischen Dingen — beteuert er dann wohl, daß er hier nicht in seinem eigenen Namen spreche, sondern daß er in seinen nichttheologischen Schriften nur die Meinungen der „Peripatetiker" wiedergebe. Wie wenig es mit diesem „nur" aber sein voller Ernst ist, wie sich vielmehr in solchen Äußerungen nur die Verzweiflung über die vergebliche Mühe ausspricht, mit der versuchten Synthese wirklich zu Ende zu kommen, verbunden mit dem Wunsche, für alles Anfechtbare sich Generalpardon zu

verschaffen: das hat, gegenüber vergeblichen Rettungsversuchen neuerer Autoren, der Verfasser des vorliegenden Buches recht gut gezeigt.

Für den Historiker ist diese Arbeitsweise Alberts von großer Bedeutung. Sie ermöglicht einen unmittelbaren Einblick in das Werden der Hochscholastik, da sie diese in statu nascendi vorführt und die in einem Ausgleichsprozeß allmählich verschmelzenden Kräfte noch nebeneinander gehend und miteinander ringend zeigt. Aristotelismus, Neuplatonismus, Augustinismus, selbständig entwickelte Philosophie und herrschende Theologie sind noch in ihrer ursprünglichen Gestalt zu erkennen, wenn auch immerhin der Ausgleichsprozeß bereits eingesetzt hat. Darum hat die Psychologie Alberts für den Historiker, der nicht bloß System an System reihen, sondern Zeitbewegungen verstehen will, als solches Zeitdokument große Wichtigkeit, mag auch ihr Wert an sich ein geringer sein; denn an sich betrachtet, stellt diese Psychologie nur eine oft unbeholfen gehäufte Masse, kein organisches Ganzes dar.

In der Erkenntnis dieses Sachverhaltes und geleitet von der Einsicht, daß die historische Methode für die Herausarbeitung des geschichtlichen Tatbestandes eine von Werturteilen geleitete Auswahl des Rohstoffes verlangt, hat der Verfasser eine Anordnung getroffen, die nur von dem getadelt werden kann, der die angegebene besondere Stellung Alberts in der geschichtlichen Entwicklung nicht in Betracht zieht. Er hat das umfängliche und höchst verschiedenartige Material nicht in der Weise disponiert, daß er es von vornherein nach sachlichen Gesichtspunkten, etwa: Wesen der Seele, vegetative, sensitive, intellektive Kräfte, einteilte und dabei innerhalb dieser Rubriken das Disparateste zusammendrängte, wobei dann der Schein einer Einheitlichkeit erzielt wäre, die in Wahrheit gar nicht vorhanden ist. Vielmehr macht er, im Hinblick auf das, was bei Albert für den Historiker in erster Linie von Wert ist: die Quellenanalyse, zum leitenden Gesichtspunkt und behandelt zuerst die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts, dann die neuplatonischen und weiterhin die theologisch-augustinischen Elemente, worauf zum Schluß der Versuch einer Synthese besprochen wird, den Albert in größerem Umfange in der Summa de homine gemacht hat. Der Verfasser kann sich hierbei zu seiner Rechtfertigung mit gutem Grunde auf Äußerungen von Albert selbst berufen (S. 88, 442). Bemerkt dieser doch selbst einmal (Summa de homine qu. 69, tom. 35, p. 565 ed. Borgnet) mit größter Naivität, daß er nunmehr über eine Reihe von Seelenkräften sprechen wolle, die von den Philosophen nur selten aufgestellt

seien, wohl aber von den „sancti" — die Kirchenväter und die diesen folgenden theologischen Lehrer sind gemeint — behandelt würden; worauf dann an die Psychologie des Aristoteles die Peters des Lombarden angefügt und über Sensualität, oberen und unteren Teil der Vernunft, liberum arbitrium, Synderesis und conscientia, Bild Gottes in der Seele gehandelt wird.

Freilich bleibt die Abtrennung im einzelnen manchmal unsicher. Namentlich da, wo unter den „peripatetischen Elementen" neben dem, was schon dem Aristoteles selbst angehört, mancherlei anzuführen war, was erst seine zugleich vom Neuplatonismus beeinflußten arabischen Erklärer auslegend und unterlegend hinzugefügt haben, können sich Zweifel erheben. Im ganzen aber dürfte der Verfasser das Richtige getroffen haben. Übrigens hat er durch reichliche Verweise und gute Register zugleich dafür gesorgt, daß auch derjenige, welcher die verschiedenartigen Auffassungen Alberts über eine bestimmte sachliche Frage vereint zu sehen wünscht, ohne große Schwierigkeit seinen Wunsch erfüllen kann.

Den weitläufigen Stoff für diesen Rahmen hat der Verfasser mit großem Fleiße gesammelt. Es galt in der Tat ein gewaltiges Material für diesen Zweck durchzuackern — füllen die Werke Alberts in der neuen Ausgabe von Borgnet doch achtunddreißig starke Quartbände —, für welches wenigstens auf dem Gebiete der Psychologie brauchbare Vorarbeiten so gut wie gar nicht vorhanden waren. So ist denn Schneiders Streben nach möglichster Vollständigkeit und urkundlicher Genauigkeit erklärlich, das ihn veranlaßt, häufig längere Partien mehr oder minder wörtlich zu übersetzen oder zu paraphrasieren. An sich hätte man an Stelle dieser vielen weitläufigen Referate gern eine knappe Zusammenfassung gesehen, die das Charakteristische scharf hervortreten ließ. Die Lesbarkeit des Buches hätte dadurch wesentlich gewonnen.

Die Wiedergabe von Alberts Gedanken ist im allgemeinen eine richtige. Genaue Zitate erleichtern überall die Nachprüfung [6]. Bei der entsetzlichen Verwahrlosung der gedruckten Texte (auch die Schneider nicht zugängliche Borgnetsche Ausgabe bringt hier keine Besserung, vielmehr hat sie öfter durch neue Druckfehler den Jammyschen Text noch weiter verschlechtert) war dies keine leichte Aufgabe. So wird man denn einzelne Ver-

[6] Bei einer Reihe von Anführungen aus dem III. Buche von *De anima* muß es statt tract. 1 heißen tract. 2. Die falschen Seitenüberschriften bei Jammy (und ebenso bei Borgnet) haben den Verfasser hier irregeführt. Bei den Zitaten aus der *Summa de homine* ist die nach Jammy gegebene Zählung der Quästionen mehrfach unrichtig.

sehen gern entschuldigen. Von den mancherlei Beispielen, die ich mir angemerkt habe, sei eines erwähnt, weil es zu einer historisch unrichtigen Beurteilung geführt hat. S. 475 wird aus einer Stelle in Alberts theologischer Summe (II tr. 14, q. 91, m. 4, a. 1, pag. 191a Borgnet) herausgelesen, daß entgegen zu sonstigen Ausführungen Alberts das liberum arbitrium hier im intellektualistischen Sinne verstanden werden müsse — eine Konsequenz, der sich Albert in seiner Unklarheit freilich nicht bewußt gewesen sei —, weil hier „nach ihm dasselbe, was als Verstand auf Grund eines Urteilsspruches sich für etwas entscheidet, diesem als Wille beistimme und einverstanden sei". Allein Albert sagt dort nicht, daß ratio und voluntas idem seien, sondern daß ihre Übereinstimmung in hoc idem (auf dasselbe) gehe. Nicht Vernunft und Wille werden gleichgesetzt, sondern beide sollen auf denselben Gegenstand gehen[7].

Wenn wir die Psychologie Alberts selbst, wie sie in Schneiders Darstellung uns entgegentritt, noch mit einigen Zügen charakterisieren wollen, so läßt dieselbe, wie schon bemerkt wurde, von dem Interesse für Beobachtung und Empirie, das Albert auf dem Gebiete der Natur gelegentlich zeigt, nichts erkennen. Die Bestimmung des Wesens der Seele an sich und in ihrem Verhältnis zum Körper und die Abgrenzung und Gliederung der Seelenvermögen liegen ihm vor allem am Herzen. Es entspricht das ganz dem Zuge seiner Zeit, in der, wie Siebeck sehr gut gezeigt hat, die feinere Analyse der psychischen Tätigkeiten und ihres Zusammenwirkens, wie sie z. B. Johannes von Salisbury zu geben versucht hatte, hinter den besonders durch die Araber geförderten Versuchen, die Vermögenstheorie durch Systematisierung aller bei den früheren sich findenden Betrachtungs- und Ausdrucksweisen auszugestalten, fast ganz zurücktritt. Freilich konnte die arabische Wissenschaft auch für die bessere Einsicht in die komplizierten psychischen Vorgänge fruchtbare Anregungen geben. Nicht zwar ein den Aristoteles interpretierender „Philosoph", wohl aber ein durch Mathematik

[7] Wenigstens in einer Note möchte ich anmerken, daß ich hinsichtlich einer Frage, welche die ganze Würdigung der für Alberts Neuplatonismus maßgebenden Schrift *De intellectu et intelligibili* angeht, nämlich der Frage, ob die prima intelligentia dort Gott oder die erste Emanation bezeichne, die Änderung nicht billige, welche Schneider gegenüber seinem ursprünglichen Standpunkte (S. 75 f.) im zweiten Teil seiner Schrift (303 ff.) vorgenommen hat. An der mit anderen bestimmten Äußerungen Alberts im Widerspruch befindlichen Stelle jener Schrift nämlich, auf welche Schneider diesen Wechsel seiner Auffassung stützt, ist anscheinend der Text verderbt. In meinem „Witelo", S. 408 Anm. 5, habe ich dies begründet und vermutet, daß in den Worten: „cum ipsa sit causa prima" etwas ausgefallen sei, etwa: cum ipsa sit *immediate a* causa prima.

und exakte Beobachtung geschulter Naturforscher, der Optiker Alhacen, dessen ins Lateinische übertragene „Perspektive" in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts auf naturwissenschaftlich interessierte Kreise einen starken Eindruck machte, hatte mehrfach, namentlich durch den Nachweis, daß schon in der Wahrnehmung, insbesondere bei der Tiefenwahrnehmung, assoziative Elemente wirksam sind, der psychologischen Analyse neue Wege gewiesen. Witelo, ein Schlesier, aus der Gegend von Liegnitz, und der Engländer Roger Bacon sind ihm darin gefolgt. Letzterer entwarf sogar eine lebhaft an Helmholtz erinnernde Theorie der unbewußten Schlüsse, d. h. gewohnheitsmäßiger Assoziationen, welche eine sofortige deutende Auffassung des Wahrnehmungsinhaltes ermöglichen sollen. Bei Albert findet sich nichts Derartiges. Sein Vorbild, soweit die Araber in Betracht kommen, ist nicht Alhacen, sondern sind die Aristoteleserklärer Alfarabi und Avicenna, sowie der Abriß der Lehre Avicennas, den Algazel seiner Bekämpfung der Philosophen vorausschickte[8]. Wenn er auf die Vorgänge der Assoziation zu sprechen kommt (S. 170 ff.), so geht er in nichts über das hinaus, was Aristoteles schon geboten hatte. Auch eigene Beispiele und selbständige Erfahrungsbelege gibt er hier so wenig wie anderswo. Die Darstellung ist vorwiegend abstrakt und rein spekulativ. Zugleich trägt sie noch ganz den logisch-harmonistischen, das Überlieferte dialektisch ausgleichenden Charakter, der durch die Entstehung der Scholastik bedingt war und den man erst allmählich und keineswegs allgemein zu überwinden lernte. Den Ausgangspunkt bildet eine bunte Fülle von Definitionen der Seele und ihrer Vermögen, wie diese von Philosophen oder Theologen überliefert waren. Hier, nicht bei dem empirischen Tatbestande, setzt Albert ein: rechtfertigend, einschränkend, selten verwerfend, öfter umbiegend, das Disparateste harmonisierend. Bei der von Schneider gewählten Disposition nach den Quellen Alberts tritt dieses für Albert bezeichnende Verfahren mit großer Deutlichkeit dem Leser entgegen.

Die psychologischen Lehren Alberts im einzelnen auch nur zu skizzieren, würde zu weit führen. Nur einiges Bemerkenswerte sei gestreift.

Was das Verhältnis von Leib und Seele anlangt, so verläßt Albert hier mit Entschiedenheit den platonisierenden Standpunkt der älteren Scholastiker, unter denen noch Hugo von

[8] Wenn Schneider S. 208 Avicenna (gest. 1037) unbedenklich den Lehrer des Philosophengegners Algazel (geb. 1059) nennt, so ist das eine recht mißverständliche Angabe. auch wenn sie bloß auf das Studium der Schriften Avicennas durch Gazali gestützt werden soll.

St. Viktor die Seele allein als den wahren Menschen betrachtet hatte, und macht sich die aristotelische Definition der Seele als der Entelechie des Leibes zu eigen (S. 10 ff., 19 ff.). Wenn er dagegen die Seele an sich bestimmen will, so läßt er den Neuplatonismus des Isaak Israëli auf sich einwirken (S. 17, 221, 311, 325 f., 366), oder er stellt eine Masse von Definitionen zusammen, die von christlichen, vornehmlich theologischen Schriftstellern gegeben werden — auch Seneca, dem man einen Briefwechsel mit dem Apostel Paulus unterschob, figuriert unter diesen „sancti" — (S. 365 ff.), ohne daß es ihm freilich gelänge, diese wirklich auf einen einheitlichen Grundgedanken zurückzuführen.

Was Albert über die vegetativen Vermögen und über äußere und innere Sinne bemerkt, hat Schneider mit unendsicher Mühe gesammelt und auf seine Quellen zurückgeführt (S. 51 ff., 87 ff., 154 ff.). Überall zeigt sich Albert hier als Kompilator. Neue Tatsachen oder Erklärungen habe ich bei ihm nicht gefunden. Wenn er die Behauptung Avicennas (VI. lib. nat. II, 4), unter allen Sinnesempfindungen seien es die Gerüche, welche am wenigsten dem Gedächtnis sich einprägten (wie man sieht, ist die Unterscheidung von Graden der Reproduzierbarkeit von Sinneseindrücken schon alt), durch den Umstand beweisen will, daß der Mensch von Gerüchen am seltensten träumt (S. 120), so weiß ich dafür allerdings keine Quelle anzugeben; aber eine solche Einzelheit würde bestenfalls wenig beweisen. Nichtsdestoweniger ist Alberts Kompilation und Schneiders sorgfältige vergleichende Bearbeitung derselben für den Historiker ein sehr erwünschtes Hilfsmittel. Wir finden dort in der Tat fast alles zusammengestellt, was morgen- und abendländische Gelehrte damals über jene Gegenstände zu sagen wußten. Als besonders dankenswert hebe ich die Ausführungen über Anatomie und Physiologie des Gehirns (S. 173 ff.) und über die mittelalterlichen Versuche einer Lokalisierung der Gehirnfunktionen (eine übersichtliche Tabelle S. 182) hervor. Treffliche Ergänzungen dazu bringt in einem anderen Hefte der „Beiträge" (V, 3) M. Horten, *(Das Buch der Ringsteine Farabis,* Münster 1906, S. 218—238. Vgl. S. 69. — Es würde unbillig sein, über den voreiligen und phantastischen astralmythologischen Ableitungen Hortens, die ich persönlich als haltlos betrachte, die vielfache höchst wertvolle Förderung zu übersehen, welche sein Buch sowohl für die Geschichte der älteren und der so wenig bekannten späteren arabischen Philosophie, wie zum Teil auch der Scholastik gebracht hat. Dasselbe bietet insbesondere auch zu der Schneiderschen Arbeit über Albert an zahlreichen Stellen wertvolle Parallelen und Ergänzungen.) Auch auf die Ausführungen über den Begriff

des „intentionalen Seins" in der Scholastik — Franz Brentano hat denselben wieder in die Psychologie einzuführen versucht, und Husserl ist ihm darin gefolgt — sei hingewiesen (S. 89 f.; vgl. 331 f.).

Einen breiten Raum nimmt in allen Abschnitten des Buches naturgemäß die Lehre Alberts vom Intellekt ein. Wieder ist hier hervorzuheben, daß von einer auf Selbstbeobachtung beruhenden Zergliederung des psychischen Tatbestandes so wenig die Rede sein kann, wie von einem Versuche, die Entwicklung komplizierter Gebilde genetisch zu verfolgen. Anregungen letzterer Art, die in dem Albert vorliegenden Material gegeben waren, werden nicht weiter verfolgt. So hatte Aristoteles, außerhalb des Rahmens seiner sonstigen Lehren von der Vernunft, im Schlußkapitel der zweiten Analytik den Gang bei der Bildung von Allgemeinbegriffen als einen Weg von der Sinneswahrnehmung durch die Erinnerung und die assoziative Verknüpfung (die „Erfahrung") hindurch zu charakterisieren versucht. Albert wiederholt diesen Gedanken, der wenigstens einen Ansatz macht, aus der bloßen Vermögenspsychologie herauszukommen, weiß aber ebensowenig etwas damit anzufangen, wie die überwältigende Mehrzahl seiner morgen- und abendländischen Zeitgenossen. Stellt er doch in der aristotelischen Reihe: sensus, memoria, experientia, universale, die er auch De an. III 2, 13 zugrunde legt, anderswo (ebenda c. 19) ganz gegen den Sinn der Theorie die beiden Glieder memoria und experientia um und beweist dadurch, daß ihm die Einsicht in die Bedeutung der Assoziation, an die Aristoteles bei der „experientia" denkt, fremd ist (Schneider berührt S. 235 die ganze Sache nur flüchtig).

Mit großer Ausführlichkeit sucht sich Albert dagegen mit der Lehre des Aristoteles vom Intellekt und mit den griechischen und arabischen Auslegungen dieser Lehre auseinanderzusetzen. Denn wenn er da, wo er der theologischen Tradition folgt, auch mancherlei Elemente der augustinischen Erkenntnislehre weiterführt, so ist das Charakteristische dieser bei den älteren Scholastikern herrschenden Auffassung, der Versuch nämlich, das menschliche Erkennen als ein Begreifen im Lichte der göttlichen Wahrheit (der „rationes aeternae") zu deuten, von ihm doch aufgegeben. Das Fachwerk der augustinischen Vermögenseinteilungen hat er dort, wo er als Theologe spricht, beibehalten; aber jener Grundgedanke, den die Franziskanerschule als Unterscheidungslehre hochhält, spielt selbst da keine Rolle mehr bei ihm (Schneider hätte diesen Gegensatz zur Franziskanerschule schärfer hervortreten lassen können). Auch auf Vermittlungen, wie wir sie z. B. bei Roger Bacon finden, läßt Albert sich

nicht ein. Er bedeutet die entschiedene Wendung zum Aristotelismus. Der beste Erklärer des Aristoteles aber ist ihm Avicenna. Wie weit er diesem folgt, freilich unter fortwährendem Widerstreben des protestierenden Theologen in ihm, kann man aus dem ersehen, was Schneider bei der Besprechung der neuplatonischen Elemente in der Psychologie Alberts beibringt (S. 315 ff.). Vor allem hält Albert an der Grundanschauung dieser Aristoteliker fest, daß die Denkgegenstände, d. h. die allgemeinen Begriffe und die in diesen gegebenen Wissenssätze, nicht durch die Vielheit individueller erkennender Subjekte in ihrer universellen Denkgemeinschaft beeinträchtigt werden dürfen. Andererseits aber tritt er, der herkömmlichen philosophischen und theologischen Scholastik getreu, in einem Punkte der Lehre Avicennas und allen verwandten Theorien entschieden entgegen. Der Intellekt, und zwar der intellectus agens so gut wie der intellectus possibilis und der intellectus speculativus, ist nicht, wie die Araber in verschiedenen Wendungen lehren, eine von den Individuen getrennte Substanz, sondern er ist eine Kraft der menschlichen Einzelseele. Hat auch der Intellekt aus sich keine Beziehung zu der Materie, in der jene Aristoteliker das Individuationsprinzip erblickten, so geht er doch aus einer Seelensubstanz hervor, die in anderer Hinsicht dem Körper zugeordnet ist und dadurch ihre Individuation erfährt. Auch Aristoteles, sucht Albert mit guten Gründen zu zeigen, habe darüber nicht anders gedacht. Indem nun Albert jene arabistisch-aristotelische Lehre von der strengen Universalität und der universalen Gemeinschaft der Denkinhalte in vollster Schärfe festzuhalten sucht (es ist dasselbe Allgemeine, welches von allen erkennenden Subjekten erfaßt wird), damit aber im Gegensatz zur arabischen Philosophie die Individualität des Intellektes im Menschen vereinigen will (vgl. insbesondere die Polemik gegen Averroes S. 203 ff.), gelangt er in weitläufigen Digressionen und stets neuen, nicht immer völlig übereinstimmenden Ansätzen zu seiner Theorie des Intellektes und der intellektuellen Erkenntnis, die näher zu entwickeln ich einem anderen Orte überlassen muß. Dieselbe stellt ein Kompromiß dar, welches in dieser Form Albert eigentümlich ist, und neigt stärker nach der arabistischen Seite, als die Theorie des Thomas von Aquin, bei welcher jene historischen Voraussetzungen mehr verwischt sind.

Das Charakteristische dieser Theorie Alberts scharf herauszuarbeiten, ist Schneider nicht vollkommen gelungen. Sachlich gibt er wohl das Material dazu (einen Kernpunkt berührt er z. B. S. 229, wo aber verschiedene Unexaktheiten die Ausführung fast unverständlich machen); allein es ist nicht in die rechte Form

gebracht. In langen Referaten, vielfach in vollständigen Übersetzungen, werden die polemischen Ausführungen Alberts aneinandergereiht, ohne daß es dem Verfasser glückte, dem von dieser Weitschweifigkeit ermüdeten Leser in die Theorie Alberts selbst eine klare Einsicht zu verschaffen. So bietet er dem Historiker reiches Material zur Geschichte eines bedeutsamen Problemes, wie es in dieser Fülle noch nirgendwo gesammelt ist; aber Albert selbst kommt in dieser Frage nicht zu seinem Rechte. Dessen Theorie läßt sich nur erfassen, wenn sie aus ihren Voraussetzungen abgeleitet und dadurch in ihrer inneren Struktur offen gelgt wird. Schneider gibt dazu nur eine Vorarbeit, jedenfalls aber eine sehr brauchbare.

Auch Alberts Willenslehre, die freilich hinter der Lehre vom Intellekt stark zurücktritt, ist für den Historiker von nicht geringem Interesse, und zwar wieder in erster Linie deshalb, weil die verschiedenen Elemente, die im 13. Jahrhundert eine Synthese eingehen, hier noch deutlich gesondert nebeneinander liegen und aus Alberts Angaben hinsichtlich ihres Ursprunges vollkommen sicher bestimmt werden können. Schneider legt dies Material in voller Ausführlichkeit vor (S. 261 ff., 455 ff.), und seine Darstellung ist um so verdienstlicher, weil er vielfach auch auf die Vorgeschichte eingegangen ist (z. B. S. 273 ff., 478 ff.).

Sämtliche Elemente der aristotelischen Willenslehre sind auch von Albert herübergenommen: der Wille (im engeren Sinne) als das vernünftige Begehrungsvermögen, das Wollen (im engeren Sinne) als ein durch den von der Vernunft vorgelegten Zweck bestimmtes Begehren, die Begriffsbestimmung des „Gewollten“ [9] durch den Gegensatz zu dem Erzwungenen oder dem durch Unkenntnis Herbeigeführten, der aristotelische Satz (Eth. Nic. III, 7), daß das Setzen oder Nichtsetzen eines Aktes von uns abhängig sei (ἐφ' ἡμῖν), und die Zurückführung dieser Selbständigkeit auf die vernünftige Natur des Menschen, der Begriff der „electio“ oder „eligentia“ (προαίρεσις) als der durch die praktische Vernunft sich vollziehenden Wahl des rechten Mittels zum Zweck (ein Begriff, den Albert freilich De an. III, 4, 10 in der Psychologie nicht behandeln will, sondern auf die Ethik

[9] Es ist das aristotelische ἑκούσιον. Dasselbe darf nicht mit „freiwillig“ wiedergegeben werden, wenn dieses Wort im Sinne des liberum arbitrium genommen werden soll, wie Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena 1903, 281 ff. in diesem Punkte mit Recht ausführt. „Voluntarium“ (nicht etwa „liberum“) hat die alte lateinische Übersetzung, und so drückt sich demgemäß nicht nur Thomas von Aquino (auf den Creusen, *Philos. Jahrbuch*, Fulda 1907, 400, 3 hinweist) in seinem Ethikkommentar konstant aus, sondern ebenso Albert, *Eth.* III, tr. 1 c. 16 tom. 7, p. 218 f. Borgnet.

verschiebt: bezeichnend für das Nebeneinander der Dinge bei ihm). Zu diesen Elementen tritt mancherlei aus anderen Quellen hinzu, aus Nemesius z. B. die Unterscheidung des auf Erreichbares gerichteten Wollens und der bloßen Velleität (S. 266 f.), vor allem aber der Begriff des liberum arbitrium.

In eindringlicher Untersuchung hat vor kurzem (1903) Loening die von Hemann (1887) keineswegs abschließend behandelte Frage, wie Aristoteles zu dem Problem der Willensfreiheit sich verhalte, zu erneuter Diskussion gebracht. Wie man sich nun auch zu Loenings Resultaten stellen möge, das wird nicht zu leugnen sein: die Problemstellung, wie sie in dem modernen Gegensatz von Determinismus und Indeterminismus zur Verhandlung kommt, liegt bei Aristoteles überhaupt noch nicht vor. Albert hat ganz richtig empfunden, wie fern das auch ihn schon beschäftigende Problem dem Aristoteles noch ist. Darum rechnet er das liberum arbitrium zu den Kräften, die nicht von den Philosophen, wohl aber von den Theologen gelehrt würden [10], und entwickelt den Begriff desselben gemäß der theologischen Tradition.

Wie aber soll diese Kraft in den psychologischen Organismus eingefügt werden? Höchst charakteristisch ist das Verfahren, welches Albert hier einschlägt. Das liberum arbitrium, zeigt er, ist weder mit der Vernunft, noch mit dem Willen identisch. Es darf auch nicht dem praktischen Vernunfturteil (der electio oder prohaeresis) gleichgestellt werden [11], von dem sein Spruch sich unterscheidet, wie der Kompromiß, den der Schiedsrichter trifft, von dem Rechtsurteil des ordentlichen Richters [12]. Das liberum arbitrium ist es, welches diesen Kompromiß zwischen

[10] *De anima* III 4. 10, tom. 5, p. 410a bis 411b (bei Schneider 283 nicht erwähnt) spricht er zwar auch in der Erklärung einer aristotelischen Schrift vom „liberum arbitrium", aber in einer Digression über „Platoniker und Theologen".

[11] Schneider 290 ff. — Durch eine ungenaue Übersetzung ist die Ausführung S. 291 unverständlich. Daß die Prohäresis unter den Begriff der Tugend falle, wie Schneider den Albert dort annehmen läßt, wäre Nonsens. „Prohaeresis enim cadit in diffinitione virtutis" heißt: die Prohäresis gehört zu den Begriffsmerkmalen der Tugend, welch letztere Aristoteles ja als ἕξις προαιρετική definiert.

[12] Das „iudicare" der ratio wird vom „arbitrari" des liberum arbitrium unterschieden. Gelegentlich spricht Albert allerdings auch von dem „arbitrium" der Vernunft (*Summa theol.* II qu. 91 m. 4 a. 1 tom. 31, p. 131 Borgnet). Aber in der *Summa de homine* p. 575 a, 578 b Borgnet wird der Vernunft das „decernere" zugeschriebeu, nicht das „arbitrari", wie dies Schneider S. 471 behauptet, der hier, wie auch sonst verschiedentlich, Albert mit Unrecht einen Widerspruch aufbürdet, der in Wahrheit nicht vorhanden ist.

dem Vernunfturteil und dem oft auf das Verkehrte gehenden Begehren[13] bald zugunsten dieses, bald zugunsten jenes schließt. Damit ist nun das liberum arbitrium merkwürdigerweise zu einem eigenen neuen Vermögen (wenn auch nicht zu einem Vermögen „schlechthin": S. 457 ff.) neben dem Willen geworden, für das eine klare Grenzbestimmung zu gewinnen Albert natürlich nicht gelingt. Die späteren Scholastiker, insbesondere Thomas von Aquino, haben darum die Auffassung des liberum arbitrium als eines gesonderten Vermögens neben Vernunft und Wille aufgegeben.

Trotz jener Sonderung kann Albert nicht umhin, vom liberum arbitrium aus den Freiheitsbegriff auch in die Lehre vom Willen selbst einzuführen. Auch der Wille ist frei, ja er ist das ursprüngliche Freie. Diese Freiheit besteht in ihrem entscheidenden Momente darin, daß der Wille nicht nur gegenüber dem Antriebe des sinnlich Angenehmen, sondern auch gegenüber der Entscheidung der Vernunft es immer noch in seiner Gewalt hat, zu wollen oder nicht zu wollen[14]. Ist dies allgemein scholastische Lehre[15], so drückt sich Albert gelegentlich auch noch stärker aus. Im Gegensatz zur „praktischen Vernunft", die wie ein weiser Monarch waltet, der nur dem Staatswohl gemäß entscheidet, schaltet der Wille wie ein Tyrann: „Sic volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas" *(De an.* III, 4, 5, p. 402; Schneider 252, 270). Damit ist ein absoluter Indeterminismus ausgesprochen, der sich freilich mit dem relativen Indeterminismus nicht recht verträgt, welcher der Kompromißtheorie des liberum arbitrium zugrunde liegt. Sagt doch Albert anderswo *(Eth.* VI, 1, 2, tom. 7, p. 395 a): appetitus determinatus ad hoc (sc. ad finem) per rationem voluntas est — wo man freilich den Ausdruck „determinatus" nicht im modernen Sinne nehmen darf, da er nicht psychologisch kausal, sondern logisch spezifizierend gemeint ist.

Auf vieles andere muß ich mir versagen einzugehen. So auf die Abhandlung über synteresis und conscientia (S. 488 ff.), die

---

[13] An der vom Verfasser S. 470 behandelten Stelle, in der er reichliche Widersprüche findet, steht, was Schneider übersehen, die voluntas im Sinne von concupiscentiae voluntas; vgl. *Summa de homine* qu. 70 a. 2 tom. 35, p. 577 a, 578 b Borgnet. Damit hebt sich auch dieser angebliche Widerspruch.

[14] S. 477 kommt Schneider auf die Unterscheidung der libertas a coactione und der libertas a necessitate, die der Sache nach in der Tat bei Albert sich findet. Aber eine feste Terminologie ist weder bei Albert, noch bei Thomas ausgebildet. Die Stellen, welche Schneider aus letzterem anführt, lassen keineswegs den späteren Sprachgebrauch schon als fixiert erkennen.

[15] Ich verweise auf meine Darstellung der thomistischen und der skotistischen Willenstheorie in: *Kultur der Gegenwart* I (5), 346. 366.

für die Geschichte der mittelalterlichen Ethik wichtig ist, auf die augustinischen Ternare: memoria, intelligentia, voluntas und mens, notitia, amor (S. 505 ff.), bei denen die aristotelische Unterscheidung der Seelenvermögen vom Seelenwesen und die augustinische Gleichsetzung der Dreiheit des Seelenlebens in der Einheit des Seelenwesens Albert, der beides vereinigen will, seltsam ins Gedränge bringen, und anderes. Das Gesagte wird hinreichen, um den Wert des Schneiderschen Werkes für die Philosophiegeschichte darzulegen.

5. Thomas von Aquino und Bonaventura (1890. 1898).

Ich beginne mit einem Bericht über zwei freudig begrüßte neue Ausgaben.

Große Hoffnungen hatten sich an das Erscheinen der römischen Thomasausgabe[16] geknüpft. Hatte doch Papst Leo XIII. durch eine wahrhaft fürstliche Spende alle materiellen Sorgen, die sich an die Übernahme einer so umfassenden Publikation knüpfen mochten, hochherzig aus dem Wege geräumt. Leider hat der Erfolg, soweit sich auf Grund der bis jetzt gelieferten fünf Bände ein Urteil fällen läßt, der päpstlichen Munifizenz durchaus nicht voll entsprochen.

Die ersten drei Bände, welche Thomas' Kommentare zu dem Organon des Aristoteles, der Physik, den Schriften de caelo et mundo, de generatione et corruptione und den meteorologica (nebst Supplementen) enthalten, kann ich hier nicht zur Diskussion bringen, da dieselben zeitlich zu weit zurückliegen. Ich beschränke mich auf die beiden 1888 und 1889 erschienenen Bände IV und V, welche das auch in philosophischer Beziehung so wichtige Hauptwerk des Aquinaten, die Summa theologica, der erstere bis quaest. 49 des ersten Teils, der letztere bis zum Schluß der Pars prima führen.

---

[16] *Divi Thomae Aquinatis . . . Summa theologica, ad emendatiores editiones impressa et accuratissime recognita* I—VI (Romae 1886 sq.). — Ich habe diese Besprechung gelassen, wie sie war, weil sie damals der wissenschaftlichen Wahrheit entsprechend nicht anders lauten konnte und weil sie, wie mir später von maßgebender Seite versichert wurde, unzeitigem Drängen auf baldigen Abschluß gegenüber damals geholfen hat, Ruhe für eine gründliche Vorbereitung der Ausgabe und die Möglichkeit für eine methodische Durchführung kritischer Grundsätze zu gewinnen. Um so mehr freut es mich, hier die Gelegenheit zu haben, ausdrücklich anzuerkennen, daß die „Leonina" in den späteren Bänden sich von den anfänglichen Mängeln mehr und mehr frei gemacht und zu einer Musterleistung entwickelt hat, die in ihren neueren Bänden der Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi würdig zur Seite steht.

Rühmend anzuerkennen ist die Sorgfalt, welche auf die Korrektheit des Druckes und auf eine übersichtliche typographische Anordnung bei beiden Bänden verwendet wurde. Uneingeschränkte Anerkennung verdienen auch Papier und Druckausstattung. Ebenso ist die Beigabe des Kommentars Cajetans (des aus der Geschichte Luthers bekannten Theologen) dankbar zu begrüßen. Beschäftigen sich auch manche polemische Ausführungen desselben mit längst verklungenen Streitfragen, so bietet er doch in seinen fortlaufenden Textesanalysen ein wertvolles Hilfsmittel zum Verständnis.

Dem gern gespendeten Lobe indes hält pflichtschuldiger Tadel die Wage. Befremden erregt schon die Numerierung dieser Bände als Bd. IV und V. Es soll durchaus zugegeben werden, daß gewichtige Gründe dafür sprachen, schon jetzt mit der Herausgabe des Hauptwerks, der Summa theologica, zu beginnen, anstatt zuerst die Reihe der Aristoteles-Kommentare zu Ende zu führen, so wichtig auch mehrere von den noch ausständigen, wie die über de anima, die Metaphysik und der unvollendete über die Politik, für die thomistische Philosophie sind. Aber dann hätte man zuvor über die Verteilung der verschiedenen Schriften auf die einzelnen Bände einen genauen Plan entwerfen und diesen beiden Bänden die in der Gesamtreihe ihnen zukommende Numerierung geben sollen. Daß diese so natürliche Forderung auch bei sprunghaftem Erscheinen der einzelnen Bände unschwer zu erfüllen ist, wenn nur der Kreis des zu Edierenden genau feststeht (was bei dem Wiener Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum, auf das man sich vielleicht berufen wird, eben nicht der Fall ist), das hätte man, um zwei — sehr disparate — Erscheinungen neuester Zeit anzuführen, an der Sammlung der Commentaria in Aristotelem Graeca der Berliner Akademie und der Kürschnerschen Deutschen Nationalliteratur ersehen können. Mögen diese Zeilen wenigstens das erreichen, daß durch Nachlieferung neuer Titelblätter mit den entsprechenden Bandzahlen der hellen Unordnung abgeholfen wird, die bei der jetzigen Art zu zählen entstehen muß!

Doch betrifft diese Bemerkung immerhin nur eine Äußerlichkeit. Sehen wir, wie es mit dem wichtigsten für eine derartige monumentale Ausgabe, der Textesgestaltung, bestellt ist.

Die Herausgeber haben richtig erkannt, daß, entgegen dem Übermaß von Konjekturalkritik und der bloß gelegentlichen Benutzung einzelner Handschriften in den früheren, von ihnen Bd. IV, S. IX zum Teil charakterisierten Ausgaben seit der Piana von 1590, eine neue Edition auch der Summa theologica durchaus auf die Kollation, und zwar die vollständige Kollation, der maß-

gebenden Handschriften zu begründen war. Sie haben deshalb außer zwei Inkunabeldrucken von 1473 und 1484 sieben Handschriften der Vatikanischen Bibliothek verglichen, deren Lesarten von ihnen unter dem Texte mitgeteilt werden. Für völlig unzureichend wird man freilich diese Beschränkung auf sieben Handschriften einer einzigen Bibliothek ansehen müssen, zumal sich unter diesen sieben drei aus dem 15. Jahrhundert befinden, die man ruhig hätte beiseite lassen können. Wie mir von kundiger Seite mitgeteilt wird, hätte man schon an dem Sitze der Editionskommission, in Rom, einen anderweitigen den benutzten mindestens gleichwertigen Texteszeugen vorfinden können. Und wie kann man einen Scholastiker herausgeben, ohne sich in Paris, dem Orte der lebendigsten Entwickelung der scholastischen Wissenschaft, von der die dortigen Bibliotheken noch heute die reichsten Dokumente — auch für Thomas von Aquin — aufbewahren, allseitig umgesehen zu haben!

Noch mehr indes ist es zu bedauern, daß die Herausgeber von dem reichen textkritischen Material, welches ihnen schon durch die wenigen guten benutzten Kodizes dargeboten wurde, nicht den rechten, entschlossenen Gebrauch gemacht haben. Anstatt, wie es das Richtige gewesen, unbekümmert um spätere Verderbnisse und vermeintliche „Verbesserungen" den Text des 13. Jahrhunderts herzustellen, haben sie sich darauf beschränkt, in zaghafter Weise hie und da den Text der Piana nachzubessern. So kann ihre Ausgabe zwar ohne Störung neben den bisherigen Editionen verwendet werden; aber man hat nicht bedacht, daß Pietät gegen einen schlechten landläufigen Text in Impietät gegen den Autor selbst umschlägt. Und diese Rücksicht wäre hier doch wichtiger gewesen. Zum Beweise möge die erste Quästion durchgegangen werden. *Art. 1* p. 6 ϑ war die Lesung aller Handschriften: quia homo ordinatur a deo ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit beizubehalten, zumal sie aufs beste mit dem folgenden Bibelzitat harmoniert; die Änderung ad deum sicut ad quendam finem bringt eine hier ungehörige nähere Bestimmung hinein. Ebd. μ mußte das communius aller verglichenen Hss, welches durch den Gegensatz a paucis als notwendig erwiesen wird, eingeführt werden; das dafür beibehaltene convenientius verdankt der nicht seltenen falschen Auflösung eines Kompendiums seinen Ursprung. Ebd. ν war etiam mit den Mss (angeblich außer B) vor philosophicas disciplinas einzuschieben. Ebd. p. 7 ϱ ist der Plural demonstrant fast aller Handschriften durchaus berechtigt, da zwei Subjekte folgen. *Art.* 2 p. 9 η sibi ist bloß unnützer Gleichmacherei halber zugesetzt; überflüssig ist ebd. ι

die Hinzufügung von etiam und die Änderung von supra in super. *Art. 3* p. 11 *γ* entbehrt die Umstellung von Sacra igitur gegen alle codices jedes Grundes; die Veränderung von sacra doctrina ebd. p. 12 *ζ* in sacra scriptura führt zu einer Unverständlichkeit, da man nur die erstere, nicht aber die letztere eine scientia nennen kann, wie es im folgenden geschieht (obiectum huius scientiae). *Art. 4* p. 14 *α*: wozu der Einschub von scientia vor practia gegen alle Hss, obwohl es gleich darauf heißt: finis enim practicae est operatio? Ebd. p. 14 *δ* hebt die Konjektur communem für formalem alle Schärfe des Gedankens auf, und wenn dort p. 14 *ε* utrumque der Hss in utramque verändert wird, so beruht dies auf einer Verkennung des freieren mittelalterlichen Gebrauches des Neutrums. *Art. 6.* Warum p. 17 *γ* für sicut der Mss ut, für das gut lateinische caementum lapides und p. 17 *δ* für architectus das seltene architector gesetzt ist, gestehe ich nicht einzusehen; ebensowenig warum p. 18 *δ* in dem Zitat aus Röm. 1, 19: quod notum est dei, manifestum est in illis (*ἐν αὐτοῖς*) das in gestrichen wurde. Wenn p. 18 *ι* in aliqua alia scientia für in una alia scientia der Hss geschrieben wird, so sieht man zwar den Grund; nötig aber war die Änderung trotzdem nicht, da unus bekanntlich im Mittelalter nicht selten zur Bedeutung des unbestimmten Artikels abgeschwächt erscheint. Warum sie p. 18 *κ* für doctrina der Hss scientia vorgezogen, können die Herausgeber wohl schwerlich angeben, ebensowenig, weshalb sie p. 18 *ο* das dem Mittelalter so geläufige quod vor einem Zitat unterdrückten. In *Art. 7* sind gänzlich überflüssige Änderungen, p. 19 *δ* die Umstellung des illud, p. 19 *ε* die Änderung des Adverbs proprie beim Participium perfecti passivi obiectum in das Adjektiv proprium, p. 19 *ζ* die von tractantur in pertractantur. Geradezu schulmeisternd erscheint es, wenn ebd. p. 19 *ϑ* dem hl. Thomas die materia huius scientiae (so alle verglichenen Hss) korrigiert wird in ein subiectum huius scientiae; rein willkürlich ist p. 19 *λ* die Veränderung von quibusdam in aliquibus. *Art. 8* bietet gleich im Anfang p. 21 *β* eine grundlose Umstellung und p. 21 *γ* eine ebensolche Veränderung, autem in etiam. Wenn die Herausgeber p. 22 *ϑ* sacra scriptura für sacra doctrina der Hss schreiben, so lassen sie in wenig passender Weise statt der spekulativen Theologie die Hl. Schrift eine wissenschaftliche Disputation führen (disputat cum negante sua principia). *Art. 9* p. 24 *ϑ* ist es ein kleinlicher Purismus, wenn für sub corporalium metaphoris der Hss gesetzt wird sub similitudine corporalium. Und doch haben die Herausgeber das verpönte griechische Wort einige Zeilen weiter stehen lassen.

Sehr unglücklich ist p. 24 μ die im Text belassene Konjektur poeta statt poetica; denn in der Objektion, auf die hier erwidert wird, stand poetica, und Gegensatz ist im folgenden nicht der Theolog, sondern die sacra doctrina. Nichts als Willkür sind, wenigstens nach dem vorliegenden Material, ebenda die Änderungen von remanere in permanere (p. 24 ν) und von nobilium in nobiliorum (p. 24 o), letzteres, obwohl es in der dort beantworteten Objektion hieß: ex sublimioribus creaturis. Wie die Herausgeber den Satz p. 24 π: maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilius excogitare noverunt konstruieren, entzieht sich meinem Verständnis. In den Handschriften fehlt das sinnstörende a vor corporibus. Allerhand Unbegründetes bietet wieder *Art. 10;* p. 25 γ die Umstellung von Vetus Testamentum in Testamentum Vetus, die Veränderung von quae quidem quatuor a quatuor primo dictis omnino aliena videntur in: quae quidem quatuor a quatuor praedictis videntur esse aliena omnino, p. 25 ι die Streichung von sacrae vor Scripturae, p. 25 λ die Einschiebung eines verbindenden autem, p. 26 μ eine kleine Umstellung, verbunden mit Streichung des im Mittelalter so beliebten scilicet. — Wo einmal wirklich in dieser Quäsition gegen die verglichenen Hss eine Änderung vorzunehmen war, ist dieses nicht immer erkannt. Art. 1 ad 2 heißt es am Schluß sacra scriptura seu doctrina. Der cod. A bietet doctrina seu scriptura. Schon diese Unsicherheit in der Stellung legt den Gedanken nahe, daß wir es mit einer Doppellesart zu tun haben, bei der beide Varianten durch seu verbunden sind; vgl. p. 5 ε dulciter sive dilucide *A*, p. 6 δ traditur et tractatur *A*, p. 6 ζ fieri sive haberi *codices et ed. a*, p. 11 β doctrina scriptura *E*, scriptura doctrina *A*, scriptura seu doctrina *B*.

All diese Ausstellungen sind an einer einzigen mittelgroßen Quästion zu machen. Ähnliche Vorwürfe, wenn auch nicht in gleichem Maße als bei dieser ersten Quästion, treffen aber auch die folgenden. Der Raum mangelt mir, um aus meinen Sammlungen auch nur Proben in einigem Umfange mitzuteilen. Überall willkürliche Änderungen in Fülle; darunter ein guter Teil zum Zwecke der leidigen Modernisierung (im Sinne der Renaissance) mittelalterlichen Lateins. Daß der Gebrauch von suus und eius, der bekanntlich noch einem Petrarca nicht recht klar war, Regelung erfuhr, mag seine pädagogische Berechtigung haben; aber weshalb q. 2 a. 3 (B. IV, p. 32 γ) a sagittatore (in einem kleinen Teil der Handschriften abgekürzt in sagittore), das auch aus Boethius belegt wird, ändern in a sagittante? weshalb q. 91 a. 4 (V, p. 394 ζ) das durch den Sinn geforderte mittelalterliche communicantiam in convenientiam?, ebd. a. 4 (V,

p. 394 ζ) integumentum in tegumentum? Weshalb diese Scheu vor dem echt mittelalterlichen quod nach dem doch auch nicht gerade klassischen possibile, z. B. gleich q. 2 a. 3 (IV, p. 31 ζ), wo possibile quod in possibile ut verändert, gleich darauf aber impossibile quod stehen geblieben ist? Daß durch solche vermeintliche Besserungen unter Umständen ein wohl verständlicher Satz um jedes Band der Konstruktion gebracht werden kann, sieht man z. B. q. 68 a. 1 (V, p. 168): Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus docet, in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturae esse asserere praesumat, Scriptura *(so CDEF und die erste Hand von A;* et Scriptura *B und die zweite Hand von A)* ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur. So die Hss. Alles ist wohl verständlich, mag das et vor Scriptura gelesen werden oder nicht. Natürlich steht das erste quod (hinter inhaereat) auch hier im Sinne von ut (so daß) [17]. Die Herausgeber, denen dieser Gebrauch der latinitas media an unserer Stelle nicht scheint in den Sinn gekommen zu sein, schieben vor Scriptura ein ne ein, unter Beibehaltung des quod, und bringen so den ganzen Satz aus den Fugen. Anerkennenswerte Sorgfalt ist auf die Nachvergleichung der Zitate und die Angabe der Parallelstellen verwendet. Freilich hatten gerade in diesem Punkte die Früheren schon gut vorgearbeitet [18].

Ich habe bei der Besprechung der Ausgabe sehr ernst werden müssen. Indes sind auch den Herausgebern die Mängel ihres Werkes nicht verborgen geblieben. Bd. IV S. XIII schreiben sie: Qua de causa, cum nec plus temporis nobis suppeteret, nec datum esset, praeter Vaticanos codices, alios melioris notae consulere, satis in hac re fecisse videbimur, si perfectioris, quae ali-

---

[17] Vgl. z. B. *S. theol.* I q. 17 a 2 init.: Veritas autem non sic est in sensu, quod sensus cognoscat veritatem, wo aber die Herausgeber gleichfalls ohne Not ut gesetzt haben.

[18] Befremdend ist es, daß nicht nur Aristoteles, sondern auch Plato stets nach der Didotschen Edition zitiert wird. Eine solche Taxierung von Hirschigs Plato als einer Grundausgabe dürfte in philologischen Kreisen wohl ein Lächeln erregen. — Zu dem Zitat aus *Isaac de definitionibus* (q. 16 a 2 obiect. 2) bemerke ich, daß dasselbe in der gedruckten Ausgabe der *Opera Ysaac,* Lyon 1514, Bd. I fol. 4^{v} b, wo die Definitionen der veritas gegeben werden, nicht zu finden ist. Der von mir verglichene cod. lat. 2325 der Wiener Hofbibliothek (XIII. Jahrh.), welcher die fragliche Stelle fol. 92^{v} col. a bietet, stimmt mit dem gedruckten Texte bis auf unwesentliche Kleinigkeiten überein.

quando curari possit, specimen saltem dederimus. Solche Bescheidenheit entwaffnet den Kritiker gegen die Personen. Aber leider bleibt das Sachliche bestehen, daß für diese „perfectior editio" nahezu die ganze Arbeit noch einmal wird zu machen sein[19].

Ein anderes, hoch erfreuliches Bild bietet uns die neue Ausgabe des größten Scholastikers der Franziskanerschule Bonaventura[20].

Ich muß es mir versagen, auf die von der Kritik überall als klassische Leistungen anerkannten vier ersten Bände zurückzugehen, obwohl dieselben, und nicht zum mindesten die gelehrten Scholien der Herausgeber, viele wichtige Beiträge zur Geschichte der Philosophie darbieten. Auf den vom Jahre 1891 datierten fünften Band schon jetzt zu kommen, dürfte darum gerechtfertigt sein, weil der Druck desselben schon 1888 begonnen hat.

In dem glänzend ausgestatteten und unglaublich billigen (trotz des Büttenpapiers nur Mk. 16) Folianten von LXIV und 607 Seiten liegt uns ein Werk des unermüdlichsten Fleißes des verstorbenen P. Fidelis a Fanna[21] sowie der PP. Ignatius Jeiler und Hyacinth Deimel vor. Er enthält die bis jetzt unedierten Quaestiones disputatae Bonaventuras, von denen erst eine kleine, aber für die (augustinische) Erkenntnistheorie Bonaventuras höchst wichtige Probe (de scient. Christ. q. 4) durch die Herausgeber selbst in den „De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipu-

[19] Eine sehr kundige Besprechung — die einzige mir bekannte, welche die Sache wirklich fördert — hat die römische Thomas-Ausgabe durch L. Schütz im *Literarischen Handweiser* 1882. 1883. 1884. 1887, zuletzt (über Bd. IV) 1889 erfahren. Doch kann ich den eigenen Besserungsvorschlägen des Kritikers (*a. a. O.* Sp. 236 Anm. 3) nicht immer beistimmen. So würde tch die Auslassung von huius doctrinae p. 6 b 11, von etiam p. 21 a 56 (es ist vielmehr autem aus den Hss außer E einzusetzen), von quod p. 281 b 39, von Ergo . . . ad vos p. 408 b 26 ff. für verfehlt halten; ebenso die Veränderung von determinate in determinata p. 72 b 18, von significat in sit p. 142 b 12, sowie die Einschiebung von in aliis sensibus hinter colorum p. 220 a 34. Andere Vorschläge dagegen sind durchaus begründet.

[20] Doctoris Seraphici S. Bonaventurae . . . Opera omnia . . . edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis scholiisque illustrata. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, ex typographia Collegii S. Bonaventurae. 1882 ff. Bis jetzt 5 Bände.

[21] Derselbe entwickelte den Plan der nunmehr in der Ausführung schon weit geförderten Ausgabe, zu der die Vorarbeiten bis 1870 oder noch früher zurückgehen, zuerst in der Ratio novae collectionis operum omnium S. Bonaventurae. Taurini 1874.

lorum" (ad Claras Aquas prope Florentiam, 1883, p. 49 ff.) veröffentlicht war; ferner das überaus klar geschriebene Breviloquium — für das in der Ausgabe des P. Antonius Maria a Vicetia (ed. 2. Friburgi Brisg. 1881) eine treffliche Vorarbeit vorlag, die nebenbei durch ihre reichhaltige Mitteilung der Parallelstellen ein gutes Hilfsmittel zur Orientierung in Bonaventuras System darbietet —, das viel gelesene Itinerarium mentis in deum, das opusculum de reductione artium ad theologiam, die Collationes in Hexaemeron — von den Zuhörern mitgeschriebene Vorträge, die hier auf Grund guter Hss in völlig veränderter Gestalt erscheinen und u. a. Bonaventuras Gegensatz gegen die Träumereien des Joachimismus noch klarer erkennen lassen —, Kollationen de septem donis Spiritus S. und de decem praeceptis, endlich fünf inhaltlich den Abhandlungen des Bandes verwandte Sermonen, von denen vier bisher ungedruckt waren. Sorgsame Untersuchungen über die Echtheit der betreffenden Schriften, Zeit und Veranlassung ihrer Abfassung usw., sowie über die benutzten und nicht benutzten Hss (für das Breviloquium z. B. im ganzen 227 Kodizes[22], von denen 23 verglichen wurden) und die Druckausgaben gehen als Prolegomena voraus. Von hohem Interesse sind hier namentlich die Untersuchungen (p. VI ff.) über die Anteilnahme Bonaventuras an dem Streite Wilhelms von St. Amour gegen die Lehrfreiheit der Orden an der Pariser Universität. Der Herausgeber, P. Jeiler, weist nach — zum Teil auf Grund von Denifles monumentalem Chartularium —, daß Bonaventura nicht, wie man bisher auf Grund einer interpolierten Stelle des Thomas Cantimpratanus annahm, selbst zu Anagni vor dem Papste auftrat, sondern daß er seine Disputation de paupertate zu Paris hielt. Auf diese erwiderte Wilhelm von St. Amour auf Grund einer mangelhaften Schülernachschrift; gegen Wilhelms Replik aber, welche von Jeiler p. VIII—XII zum ersten Male veröffentlicht wird, gibt Bonaventura in der von ihm veröffentlichten quaestio disputata de paupertate in einigen nachträglich eingefügten Ausführungen seine Antwort. Hervorhebung verdient auch der p. XII f. gelieferte stringente Nachweis dafür, daß zwei Artikel dieser Quaestiones disputatae in die bei dem Tode ihres Verfassers noch unvollständige

[22] Zu p. XXV sei nachgetragen, daß außer der unter n. 209 verzeichneten Handschrift des Breviloquium in Tours laut Ausweis des Katalogs von Dorange noch eine zweite, und zwar aus dem XIII. Jahrh., sich findet (n. 376). — S. XXVI hätte bei den *Breslauer Hss* n. 221—225 angegeben werden müssen, ob sich dieselben auf der Universitäts- oder der Stadtbibliothek befinden.

Summa des Alexander von Hales eingeschoben wurden. Da ein ähnliches Verhältnis zwischen der Summe Alexanders und dem Sentenzenkommentare Bonaventuras öfter wiederkehrt, hat man früher öfter umgekehrt den Schüler zum Plagiator des Lehrers machen wollen [23].

Die Textherstellung ist eine musterhafte. Sie ist grundsätzlich auf die in ihren Verwandtschaftsverhältnissen genau untersuchten und richtig bewerteten Hss gestützt. Von den Lesarten werden nur die eigentlichen Varianten mitgeteilt, nicht auch, wie sich aus der Vergleichung des am Schlusse der Prolegomena gebotenen Faksimile von cod. Vat. 612 saec. XIII sofort ergibt, auch die in scholastischen Manuskripten meist zahllosen kleineren Umstellungen, Auslassungen, Schreibfehler, falschen Auflösungen von Kompendien u. dgl. Auch dieses Verfahren kann gute Gründe für sich anführen.

An Thomas von Aquin hat sich auch eine ziemlich beträchtliche Literatur angeschlossen. Historisch darstellend ist dieselbe indes nur zum geringern Teil. Meist wiegen sachliche Gesichtspunkte vor. Wenn ich auch auf einige Schriften der letzten Klasse eingehe, so kann ich dabei selbstverständlich nur die philosophiegeschichtlichen Momente berücksichtigen. Den durch die Stellung meines Referates gebotenen Grenzen entsprechend, werde ich mich übrigens hier wie dort auf die in Deutschland erschienenen Schriften beschränken [24].

J. Frohschammer, Die Philosophie des Thomas von Aquino, kritisch gewürdigt. Leipzig, Brockhaus, 1889. XX und 537 S.

Frohschammers umfangreiches Werk (Nr. 12) gehört nur mit einem Teile seines Inhalts hierher, da es sich nicht so

---

[23] S. LV hätte unter den alten Verzeichnissen der Werke Bonaventuras das an zweiter Stelle genannte nicht ohne weiteres unter der Bezeichnung: Ex Henrici Gandavensis († 1293) libro de Scriptoribus Eccl. gegeben werden dürfen; vgl. Hauréau, *Le „liber de viris illustribus", attribué à Henri de Gand. Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres* XX 2, p. 349 ff.

[24] Von den zehn im Jahresbericht von 1890 angezeigten Schriften über Thomas von Aquino wiederhole ich hier bloß von dreien die Besprechungen, in denen ich über den Rahmen des Referates hinaus eigene Beiträge gegeben habe. Es sind:

1. J. Frohschammer, *Die Philosophie des Thomas von Aquino,* kritisch gewürdigt. Leipzig, Brockhaus, 1889. XX u. 537 S.

2. Mathias Schneid, *Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin.* 3. Aufl. Paderborn 1890. XI u. 432 S.

3. Victor Lipperheide, *Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre.* München, Rieger 1890. 131 S.

sehr eine genetische, historisch-kritische Darstellung des thomistischen Systems zur Aufgabe macht, als vielmehr eine sachliche Kritik desselben aus modernen Gesichtspunkten, speziell von dem vielfach an Schelling erinnernden Standpunkte des Verfassers aus. Ich glaube mich deshalb in der Hauptsache auf eine Inhaltsangabe beschränken zu sollen. — Nach einer weitausholenden, mit den alten Joniern anhebenden Einleitung behandelt der erste Abschnitt die thomistische Erkenntnislehre. Getadelt wird besonders die Fassung der sinnlichen Empfindung als eines bloßen Leidens[25] (S. 19 ff.), die schroffe Entgegensetzung von sinnlicher Erkenntnisfähigkeit und Intellekt (S. 22. 25 f. 68 u. ö.), an deren Stelle eine allmähliche Steigerung stets innerlicher werdender lebendiger Kräfte zu setzen sei (S. 25); die thomistische Universalienlehre, welche die göttlichen Ideen als lebenslose unwirksame Bilder betrachte, wie nach Aristoteles die platonischen Ideen beschaffen sein sollten[26], welche ferner den Unterschied zwischen bloßen abstrakten Allgemeinbegriffen und den über der Wirklichkeit als deren Ziel stehenden Idealen — dem wahren Objekt der Philosophie nach Frohschammer (S. 57 f.) — übersehe (S. 31 ff.), welche endlich auch die Universalia in re zu starren, unveränderlichen Formen mache, was durch Naturwissenschaft und Wissenschaftsgeschichte widerlegt werde und durch eine genetische Erklärung zu ersetzen sei, welche „an Stelle toter Formen und Formeln ein bildendes, schaffendes Grundprinzip" biete, „das sich aus der ursprünglichen Einheit in die unendliche Fülle verschiedenartiger Gestaltungen (Gattungen und Arten) entfaltet", „die weltimmanente sekundäre Schöpfungskraft oder die schöpferische Weltphantasie, die in den Arten

---

[25] Unberücksichtigt läßt Frohschammer Stellen wie sent. I d. 40 q. 1 a. 1 ad 1: Sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat passionem . . .; sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat operationem, quae dicitur motus sensus (wobei sich Thomas auf *Aristot. de an.* III 7, p. 431 a 6—7 bezieht). Freilich tritt die letztere Seite bei Thomas sehr zurück.

[26] Es ist das nicht ganz historisch. Wie bei Philo und im spätern Platonismus (vgl. Zeller, *Phil. d. Gr.*, III a [3], S. 76. 187), so sind auch bei Thomas die Ideen — natürlich nicht abgetrennt vom göttlichen Willen (sent. I d. 38 q. 1 a. 1 ad 1) — zugleich als wirkende Kräfte gefaßt. So de pot. q. 3 a. 1 ad 13: cum idea sit forma factiva; quodl. VIII q. 1 a. 2: formae autem exemplares intellectus divini sunt factivae totius rei (vgl. sent. II d. 18 q. 1 a. 2; cont. gent. I c. 66 n. 2; de verit. q. 2 a. 5; q. 8 a. 8 ad 1). Diese schon aus dem Altertum übernommene, von Frohschammer übergangene Doppelstellung tritt deutlich in einem häuslichen Streit der späteren Anhänger des Aquinaten hervor, der in der Sprache der Scholastik so lautete: ob die causa exemplaris auf die causa formalis, wie die Bañezianer wollten, oder mit Franz Suarez auf die causa efficiens zurückzuführen sei.

insbesondere als Generationsmacht und lebendiges Gestaltungsprinzip sich betätigt" (S. 35). Ausführlich wird das Unzureichende der aristotelisch-thomistischen Lehre[27] vom intellectus agens und intellectus possibilis für die Erklärung des tatsächlichen Hergangs der wissenschaftlichen Begriffsbildung dargetan (S. 43 ff.). Wie ein Klang aus verschwunden geglaubter Zeit mutet freilich an, was Frohschammer dafür setzt. Die Erklärung der Begriffsbildung sei darin zu suchen, daß im geistigen Leben der Menschheit ein Vermögen walte, „das wesentlich tätiger, bildender Art ist, die Begriffe aus wesentlichen Merkmalen gestaltend, in subjektiver Weise ähnlich wirkend, wie die objektive Phantasie oder allgemeine Gestaltungskraft objektiv wirkt; eine bildende Kraft, deren wesentliche Potenz demnach auch als Phantasie bezeichnet werden kann, und die den sogenannten intellectus possibilis und intellectus agens zugleich in sich schließt" (S. 68). Von demselben Standpunkte aus wird die Lehre von den Prinzipien der Erkenntnis kritisiert (S. 68 f.). Thomas ist bei einer Vielheit der Prinzipien stehengeblieben; „ein allgemeines, spezifisch philosophisches, weltimmanentes Prinzip", „ein Prinzip, das sachlich also Seins- und Werdeprinzip wäre und zugleich Erkenntnisprinzip für die Welt und die philosophische Weltauffassung" — wie Frohschammers „Weltphantasie" dies sein soll — liege der thomistischen Philosophie so wenig als der aristotelischen zugrunde (S. 74). Der gleiche Vorwurf mangelnder Einheit wird auch gegen die Methode der thomistischen Philosophie erhoben, die weder durchgängig deduktiv, noch induktiv, weder durchaus analytisch, noch synthetisch, weder vollständig apriorisch, noch aposteriorisch sei (S. 76). — Der zweite Abschnitt behandelt das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Thomas (S. 104 ff.). Den Hauptangriff richtet der Verfasser gegen die Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten bei Thomas. Weder seien die von Thomas als solche hingestellten Vernunftwahrheiten durchweg demonstrativ erweisbar (S. 107 ff.), noch entzögen sich die angeblichen reinen Offenbarungswahrheiten jedem Beweise (S. 112 ff.), wie z. B. die Trinität des göttlichen Lebensprozesses dadurch erwiesen werde, daß „die Schöpfung wirklich im sinnlichen wie im geistigen Gebiete allenthalben die Spur einer Dreiheit in der Einheit an sich trage", indem „jede Realität im Dasein durch

[27] Auf die vielen historischen Fragen über den Sinn der aristotelischen Lehre und das Verhältnis der Thomistischen zu ihr geht die ganz am Allgemeinen sich haltende Darstellung nicht ein. Brentanos scharfsinniger, wenngleich verfehlter Versuch, die thomistische — übrigens bereits anderweitig vermittelte — Deutung als zutreffend zu erweisen, ist ebenso beiseite gelassen, wie dessen Bekämpfung durch Zeller.

eine Dreiheit von Momenten in ihrer Einheit konstituiert ist" (S. 114). — Die philosophische Gotteslehre bildet den Gegenstand des dritten Abschnitts (S. 160 ff.). Der Verfasser tadelt es, daß Thomas, befangen in der aristotelischen Unterscheidung des An-sich-Bekannten und Für-uns-Bekannten, mit dem ontologischen Gottesbeweis Anselms, den Descartes mit Recht wieder aufgegriffen habe, nichts Rechtes habe anzufangen gewußt (S. 172). Hierauf werden die fünf Gottesbeweise bei Thomas [28] entwickelt (S. 173 ff.). Nach Frohschammer sind sie im wesentlichen dem Aristoteles entlehnt (S. 173), was zwar für den ersten richtig ist, wohingegen der dritte auf Avicenna, bzw. Alfarabi, der vierte auf Anselm (im Monologium) und Augustin zurückgeht, während der fünfte (der teleologische) bei antiken Philosophen wie bei griechischen und lateinischen Kirchenvätern Gemeingut in der populären Darstellung bildet.

An die Kritik dieser Beweise schließt sich eine solche der thomistischen Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes (S. 188 ff.). Bei der Darstellung der thomistischen Lehre von der Schöpfung (S. 227) wird besonders gegen Thomas der Satz verfochten, den Frohschammer beim Beginn seiner schriftstellerischen Laufbahn in einer eigenen Schrift [29] verteidigt hatte, daß die Schöpfung des Endlichen keineswegs, wie Thomas wolle, Gott allein, sondern in sekundärer Weise auch dem Geschaffenen zukomme (S. 236 ff.). Im übrigen ist eine historische Ableitung hier so wenig wie sonst versucht, selbst nicht bei Sätzen, wie bei dem von Frohschammer mit einem Rufzeichen versehenen (S. 231): „Je allgemeiner ferner eine Wirkung ist, desto höher muß die Ursache stehen." Und doch lag hier die Erinnerung an den liber de causis [30] und damit indirekt an Proklus [31] so überaus nahe. — Das Charakteristische der aristotelischen und thomistischen Naturphilosophie, mit der der vierte Abschnitt (S. 267 ff.) sich beschäftigt, besteht nach Frohschammer „hauptsächlich darin, daß sie von der Naturwissenschaft nicht geschieden, daß sie in dialektischer Erörterung von Prinzipienfragen und in deskriptiver Darlegung verläuft. Außerdem aber wird die Natur und das Einzelne in ihr als fix und fertig Gegebenes betrachtet, und wird daher die eigentliche Genesis und Entwickelung der-

---

[28] Nach *S. theol.* I q. 2 a. 3.

[29] J. Frohschammer, *Ursprung der menschlichen Seele,* München 1854.

[30] Liber de causis § 1. (Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen liber de causis.* Freiburg i. Br. 1882, 163.)

[31] Proklus, *στοιχείωσις θεολογική* § 56. 70. Vgl. Zeller, *Philos. der Griechen,* III b [3], S. 791.

selben wenig oder so gut wie nicht berücksichtigt, während die moderne Naturphilosophie und -wissenschaft gerade diese vorzugsweise ins Auge faßt" (S. 273). — Das Referat über die thomistische Psychologie, mit welchem der fünfte Abschnitt anhebt (S. 349 ff.), ist wenig durchsichtig und sticht in seiner vielfach zerhackten Darstellung unvorteilhaft ab von der ruhigen und klarfließenden Darstellung, wie sie z. B. Siebeck gibt. Die Kritik wendet sich besonders gegen die prinzipielle Gegenüberstellung intellektueller und sensitiver Erkenntnis bei Thomas (S. 379 ff.), gegen die thomistische Begründung der Willensfreiheit, welch letztere vielmehr darauf zu stützen sei, daß „in der Natur, ihrem Wesen und ihrer Erscheinung nach, sich ein freies Moment betätigt, ein mit einer gewissen, mehr oder weniger merkbaren Willkür gestaltendes Bildungsprinzip, trotz der starren Naturgesetze", „die Weltphantasie" (S. 404). Als ein Hauptmangel wird ferner bezeichnet, daß Thomas das Gemüt „als dritte Grundpotenz des menschlichen Geistes" nicht kenne (S. 409), trotzdem doch schon die Physiologie, die zu Thomas' Zeiten freilich sehr unvollkommen gewesen, drei Arten von Nerven: Empfindungs-, Sinnes- und motorische Nerven (!), unterscheide[32] (S. 411). Ebensowenig sei das Selbstbewußtsein bei ihm genügend beachtet (S. 412)[33]. — Der sechste Abschnitt: Ethik und Politik des Thomas (S. 435), bezieht sich hauptpsächlich auf außerphilosophische Dinge und kann daher hier übergangen werden. — Die Auswahl der thomistischen Lehren, welche bei Frohschammer zur Darstellung gelangen, ist vielfach wenig glücklich. An die Einsicht in den Gesamtzusammenhang, welche die beiden bekannten, in der Wertung des thomistischen Systems freilich einander entgegengesetzten, kurzen Schriften von Eucken[34] und Adeodatus[34] aufweisen, reicht er nicht entfernt heran. — Unangenehm berührt bei Frohschammer das fortwährende Selbstzitieren und die den Ton sachlicher Erörterung sehr häufig verlassende Leidenschaftlichkeit des Tones.

Das Werk von Schneid bildet die dritte, erweiterte Auflage der Schrift des Verfassers: „Die scholastische Lehre von Materie

---

[32] Mit Unrecht behauptet Frohschammer, daß nach Thomas alle Gefühle „in das Gebiet des niedern Begehrungsvermögens versetzt werden" (S. 409). Thomas spricht an mehreren Stellen ausdrücklich von einem amor intellectualis; vgl. *S. theol.* II 1 q. 16 a. 1; II 2 q. 27 a. 2 u. ö.

[33] Wohingegen Siebeck (*Gesch. der Psychol.* I b, S. 458) gerade in den Ansichten über das Selbstbewußtsein die selbständigste Leistung der thomistischen Erkenntnistheorie erblickt.

[34] Rud. Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit,* Halle 1886. — Aurel. Adeodatus, *Die Philosophie und Kultur der Neuzeit und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin,* Köln 1887.

und Form und ihre Harmonie mit den Tatsachen der Naturwissenschaft", welche zuerst im Jahre 1873 erschien. In historischer Beziehung bietet sie nichts sonderlich Bemerkenswertes. Wo einmal der Versuch zu eindringenderer Exegese gemacht wird, wie S. 97 über den „appetitus materiae" — Giovanni Francesco Pico da Mirandola, Giovanni Picos Neffe, hat über diesen merkwürdigen Begriff eine ganze Monographie geschrieben[35] —, S. 108 ff. über die „eductio formae e potentia materiae", S. 355 ff. über die Denkbarkeit einer ewigen Weltschöpfung, führt derselbe nicht sonderlich weit. Zu einer historisch-genetischen Ableitung der thomistischen Anschauungen aus den zeitgenössischen Bewegungen wird kein Ansatz gemacht; was indes wohl auch nicht in der Absicht des Werkes lag. Umdeutungen thomistischer Lehren, meist dadurch vermittelt, daß dieselben ihres konkreten Untergrundes entkleidet werden, sind nicht selten. So soll beispielsweise Thomas die Fortpflanzung des Lichtes durch die Annahme eines Äthers, das Licht selbst durch Bewegung, und zwar, wie es scheine, undulierende Bewegung erklären (S. 227). Und doch ist de anima II, lect. 15, der für das erste zitierten Stelle, nur auf gut Aristotelisch von dem „Durchsichtigen", nirgendwo vom Äther die Rede. An der für das zweite zitierten Stelle de pot. q. 5 a. 7 ad 19 aber[36] sagt Thomas zwar: Sol est causa caliditatis — nicht luminis! — per motum, versteht dies indes nicht von irgendwelcher „undulierenden Bewegung", sondern, wie die Berufung auf Arist. de cael. II 7, p. 289 a 22 beweist, davon, daß die Sonne, bzw. ihre Sphäre, bei ihrer Umdrehung durch Reibung an der unterhalb befindlichen Luft diese erhitzte und so die Wärme hervorrufe. Im übrigen ist der Hauptinhalt der Schrift sachlichen Fragen gewidmet. Der Verfasser nimmt es sich freilich dabei sehr leicht. „Die Philosophie", meint er S. 136, „geht wohl von der Erfahrung aus, aber nicht von der Erfahrung, wie sie durch Instrumente und sorgfältige, oft angestellte Beobachtung gewonnen wird, sondern von der Erfahrung, welche die fünf Sinne und das Selbstbewußtsein tagtäglich jedermann bieten." Bei einem solchen Standpunkt begreift es sich, daß in dieser Naturphilosophie an mehr als einer Stelle Worte die Sachen erklären sollen, hypostasierte Gattungsbegriffe die reale Entstehung dessen, was unter dieselben fällt — wohingegen die Scholastik selbst, von ihrer spätern Zeit abgesehen, sich ehrlich bemüht hat, nach Maßgabe der ihr zu Gebote stehenden Naturerkenntnis vermittelst der aristotelisch-galenischen Lehren von

[35] Abgedruckt in: *Ioannis Pici opera* II (Basel 1601) 106—114.

[36] Weshalb daneben noch *de an.* II, lect. 14 zitiert ist, verstehe ich nicht, da dort von der Sache überhaupt nicht die Rede ist.

den Qualitäten der Elemente, den Eigenschaften der „humores" usw. zu zeigen, wie die Formen es denn nun eigentlich machen, um alles das zu bewirken, was ihnen zugemutet wurde. Um von Seltsamkeiten zu schweigen, wie von diesen: daß Moleküle in der Naturwissenschaft „die kleinsten, wenigstens durch das Mikroskop noch wahrnehmbaren Teile genannt würden" (S. 26), daß das Chinin nicht nur dieselben Elemente, sondern auch ebensoviel von ihnen enthalte, wie das Strychnin[37] (S. 210) usw.

Eine treffliche Arbeit, lobenswert wegen der emsigen Sammlung des weitschichtigen Materials, wie wegen der Schärfe in der Bearbeitung und Ausnutzung desselben, ist Lipperheides Werk über Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre. Hinsichtlich dieser befand sich Thomas in einer eigentümlichen Lage. Auf der einen Seite stand Aristoteles, dessen Anschauungen gegenüber dem Andrange des Neuplatonismus möglichst durchzuführen gerade die Dominikanerschule energisch sich bemühte, auf der andern Augustin, der, wenn auch nicht ganz in dem Maße wie bei der Franziskanerschule, den ursprünglichen Grundstock der Metaphysik doch auch bei jener lieferte; dort volle Verwerfung, hier nahezu bedingungslose Anerkennung der Ideenlehre. So kann es denn nicht wundernehmen, daß, je nach den durch den Zusammenhang gebotenen Impulsen, die Stellungnahme des Aquinaten zu Platos Grundanschauung, eine wechselnde ist, so daß Lipperheide in seinen Äußerungen über Thomas mit Recht zwei Gruppen unterscheidet: den aristotelischen, tadelnden, die Mängel aufdeckenden und das Verfahren mißbilligenden, und den augustinischen, zustimmenden Teil, welche beide nur durch einen schwachen Faden mit Mühe in Zusammenhang gebracht sind (S. 131). Für die historische Klarheit bei dem Nachweis dieses Verhältnisses würde es fördersam gewesen sein, wenn Lipperheide seine im übrigen sehr lichtvolle und gründliche Darstellung nicht so ausschließlich auf Grund der sachlichen Entwicklung des Problems gegliedert hätte. Jetzt kommen einige Punkte nur andeutungsweise und zum Teil nur in den Anmerkungen zur Sprache, die man gern mehr in den Vordergrund gerückt sähe. So vermißt man eine gründliche Untersuchung darüber, ob Thomas für seine Beurteilung der platonischen Ideen auch den Timaeus aus eigener Kenntnisnahme verwertet habe, dessen Hauptteil dem Mittelalter ja durch die lateinische Übersetzung des Chalcidius zugänglich war und der

[37] War ein solcher Irrtum im J. 1856 — Schneid bezieht sich auf eine in diesem Jahre erschienene Rede — begreiflich, so hätte derselbe doch im J. 1890 nicht von einem, der überhaupt chemische Formeln zu lesen versteht, wiederholt werden sollen.

im voraufgehenden Jahrhundert manchen unter den Scholastikern tiefgehende Anregungen gegeben hatte. Der Verfasser scheint eine solche Benutzung für die vorliegende Frage anzunehmen (S. 58), obwohl er mit der Bemerkung „Thomas zitiert offenbar aus dem Gedächtnisse" (ebend. Anm. 3) selbst auf die geringe Beweiskraft seines Zitates aufmerksam macht; aber weiter verfolgt hat er die Sache nicht. So bemerkt er auch nichts darüber, daß Thomas den Unterschied zwischen der ursprünglichen Form der platonischen Ideenlehre, an die Augustin — abgesehen von den neuplatonischen Elementen bei ihm — sich hält, und der späteren, in den aristotelischen Berichten vorliegenden Form derselben nicht kennt. Ebensowenig ist auseinandergehalten, was Plato und was den Platonikern beigelegt wird. Wenigstens wäre zu untersuchen gewesen, ob Thomas zwischen beiden einen Unterschied macht oder nicht. Dabei würde sich sofort die Frage erhoben haben, ob und welche Schriften von Platonikern ihm vorlagen. Der Versuch, diese zu beantworten, würde aber den Verfasser auf die weitere Frage gebracht haben, ob in den historischen Anschauungen des Aquinaten sich nicht eine Erweiterung nachweisen lasse. Denn in der Tat läßt sich dartun, daß Thomas in seiner späteren Zeit mit der Originalschrift eines Platonikers sehr genau bekannt wurde, mit einer Abhandlung des Proklus nämlich. Nicht mit der Abhandlung de malorum subsistentia, welche L. selbst zweimal zur Erläuterung heranzieht (S. 76, 4 und 104, 1 — merkwürdigerweise beidemal nach der kurzen Inhaltsangabe in Fabricius Bibl. Graec., obwohl doch längst der Druck von Cousin vorliegt); denn deren Übersetzung durch Wilhelm von Moerbeke wurde erst im Februar 1280 beendet, fast 6 Jahre nach Thomas' Tode[38]; wohl aber mit der *στοιχείωσις θεολογική*, deren Übertragung derselbe Übersetzer im Mai 1268 zu Viterbo abschloß[39]. Auf diese Schrift, die Thomas auch als Quelle des liber de causis richtig erkannte, geht z. B. manches zurück, was in der Abhandlung de substantiis separatis als Lehre der Platoniker hingestellt wird (u. a. die „unitates" c. 1); sie scheint aber auch sonst benutzt zu sein[40].

---

[38] Vgl. Cousin, in: *Procli opera inedita*, Paris 1864, S. 267 Anm. 2.

[39] Vgl. Creuzer, *Init. phil. ac theol. ex Plat. font. ducta* III (Frankfurt 1822) S. XIV Anm. 3, S. XII Anm. 1, dessen Angaben sich leicht noch vermehren lassen.

[40] Natürlich ist hier Vorsicht in der Forschung nötig. Daß z. B. im Sentenzenkommentar (I d. 3 a. 4 obj. 1) der „Paternus intellectus" erwähnt wird, beweist nichts für die Bekanntschaft mit Proklus (§ 151) schon zur Zeit der Abfassung desselben; denn diesen kannte Thomas, wie er selbst *S. theol.* I q. 32 a. 1 ad 1 angibt, aus Macrobius (*somn. Scip.*. I 14, 6; p. 528, 24 Eyssenhardt), konnte ihn auch aus Augustin. *de civ. dei* X, c. 28 entnehmen. —

... Ich schließe hier Bemerkungen über Thomas von Aquino an aus einer Besprechung aus dem Jahre 1898 von Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. Neunte neu bearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage, herausgegeben von Max Heinze, Berlin 1905. Th. M. Wehofer hatte darin den Thomas von Aquin betreffenden Abschnitt durchgesehen und ergänzt.

Der jetzt in neunter Auflage vorliegende zweite Band des unentbehrlichen Grundrisses der Geschichte der Philosophie von Ueberweg-Heinze hat in den die Scholastik betreffenden Partien schon in der achten Auflage stärkere Veränderungen erfahren, indem Matthias Baumgartner hier die Paragraphen über die Anfänge der Scholastik, Th. M. Wehofer diejenigen über die volle Ausbildung und Verbreitung der Scholastik einer Durchsicht und Ergänzung unterzogen. Nach Wehofers Tode hat Baumgartner für die neunte Auflage die ganze Scholastik bearbeitet.

Die Tätigkeit der beiden Bearbeiter ist dem Buche sehr zugute gekommen. Namentlich für Baumgartners sachkundige Beiträge gilt dieses, während verschiedenes von dem, was Wehofer beigesteuert hat, allerdings minderwertiger Natur ist...

Auch Wehofer hat verschiedene wünschenswerte Ergänzungen vorgenommen: über das Kausalprinzip bei Thomas von Aquin, über dessen ästhetische Anschauungen, über Siger von Brabant usw. Manches unter seinen Zusätzen — Bibliographisches und Sachliches — ist dagegen bloßer Ballast. Was soll — um von einer großen Zahl von notierten Beispielen nur eines anzuführen — in einer Geschichte der Philosophie S. 300 eine keine vollen sieben Seiten lange Abhandlung von J. Hertkens über die Dichtungen des hl. Thomas von Aquino aus dem „Pastor bonus"? Anderes ist nicht einmal richtig; wenn z. B. S. 301 unter den Beiträgen des Commerschen Jahrbuchs für Philosophie und spekulative Theologie, die über den augenblicklichen Stand der neuesten über Thomas entstandenen Kontroversen orientieren sollen, auch „Feldner contra Baeumker über die Frage der

---

Etwas leichthin ist von Lipperheide S. 2 und 56 Eustratius als Gewährsmann für Thomas von Aquin hingestellt; denn die lateinische Übersetzung des Feliciano, auf die beidemal hingewiesen wird, ist doch erst eine Arbeit der Renaissance. Übrigens existierte in der Tat schon zu Thomas' Zeit eine lateinische Übersetzung dieses Kommentars zur Ethik, mag auch die von Jourdain (*Recherches*[2] 180) angezogene Hs der Pariser Nationalbibliothek n. 6458 erst aus dem XIV. Jahrh. stammen. Auch Bonaventura beruft sich in den 1273 gehaltenen *Collationes in Hexaemeron* (VI, n. 2) auf diesen Kommentar, und zwar gerade auf jene Verteidigung der platonischen Ideen gegen Aristoteles (fol. 12[r] f. der Aldina, 1536).

materia prima" angeführt wird, so muß ich bemerken, daß ich über die materia prima bei Thomas in der von Feldner angegriffenen Schrift mit keinem Worte gesprochen habe, sondern über die materia prima bei Aristoteles. Im übrigen wäre es wohl billig gewesen, wenn einmal „Feldner contra Baeumker" genannt werden sollte, auch meine anderswo gegebene Antwort zu erwähnen, in der ich nachweise, durch wie unglaubliche Entstellungen meiner ihm unsympathischen Kritik der aristotelischen Lehre Feldner den Leser irreführt, Entstellungen, die so weit gehen, daß sie mir mehrfach das gerade Gegenteil von dem zuschieben, was ich wirklich sage.

Unglücklich ist ein langer Zusatz von Wehofer S. 310 f. über das Verhältnis von Thomas von Aquino zu Maimonides. Im Anschluß an einen Aufsatz von Michel wird dort gezeigt, daß Thomas die Intelligenzenlehre von Maimonides sich nicht zu eigen macht [41]. Das ist nun freilich richtig, rennt aber nur offene Türen ein, da die Sache allgemein anerkannt ist. Ebenso wird kein Verständiger lächerlichen Übertreibungen zustimmen, wie der: „ohne Maimonides gäbe es keinen Albertus Magnus und keinen Thomas von Aquino". Aber die zwei Seiten Polemik Wehofers geben dem Leser doch ein ganz unrichtiges Bild von dem wahren Sachverhalt und lassen die zahlreichen Einzelbeziehungen zu Maimonides auch in wichtigeren Sachen nicht ahnen. Das sorgfältig abwägende Kapitel über Maimonides in J. Guttmanns Schrift über „Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentume und zur jüdischen Literatur" (1891) hätte nicht nur unter der Literatur angeführt, sondern auch zu Rate gezogen werden sollen.

Und mit dem, was Guttmann bietet, ist die Sache keineswegs erschöpft. Mit Recht wird der Artikel der theologischen Summe des Aquinaten, welcher die Wege des Gottesbeweises zusammenfaßt (Inhaltsangabe bei Ueberweg-Heinze S. 308 f.) gerühmt; mit Recht: denn wenn Thomas dort auch keine neuen Gedanken bietet, so ist doch die knappe, schlagende Formulierung und die durchsichtige Zusammenfassung geradezu klassisch. Und nun vergleiche man den Text des dritten Beweises der Summa theologica mit der Darstellung, die Maimonides von der kalamistischen Spekulation gibt. Man wird Satz für Satz (ich habe darum die Gedankenabschnitte numeriert) die genaueste Entsprechung finden, freilich auch sehen, wie Thomas jedes entbehrliche Wort

[41] Das Zitat aus Thomas, *De caelo et mundo* II l. 17, das Wehofer S. 311 aus De Wulf abschreibt, ist dadurch unverständlich geworden, daß Wehofer De Wulf auch in der Auslassung eines für die Konstruktion des Satzes unentbehrlichen *oportet* folgt (De Wulf selbst hat die Sache in seiner zweiten Auflage verbessert).

zu vermeiden bestrebt ist und trotz aller Übereinstimmung in den Grundzügen die Konstruktion des Gedankens doch ganz selbständig entwirft [42].

Thomas, S. theol. I q. 2 a. 3:

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est.

1. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse.

2. Impossibile est autem, omnia quae sunt, talia esse (d. h. generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Das in manchen Ausgaben stehende „talia *semper* esse" ist eine falsche Konjektur), quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus.

3. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse: et sic modo nihil esset. Quod patet esse falsum.

4. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus.

Maimonides, Guide II 1:

Troisième speculation philosophique sur ce sujet . . .

1. On ne peut admettre au sujet des êtres que trois cas . . . , ou bien que tous les êtres ne naissent ni ne périssent; ou bien que tous ils naissent et périssent; ou bien qu'en partie ils naissent et périssent et qu'en partie ils ne naissent ni ne périssent. Le premier cas est évidemment inadmissible: car nous voyons beaucoup d'êtres qui naissent et périssent [43].

2. Le second cas est également inadmissible, comme je vais l'expliquer: En effet, si tout être était soumis à la naissance et à la corruption, chacun d'entre tous les êtres aurait la possibilité de périr; mais ce qui est possible pour l'espèce ne pas peut ne pas arriver nécessairement, comme tu le sais. Il s'ensuivrait de là que tous ils auraient nécessairement péri, je veux dire, tous les êtres.

3. Or, après qu'ils auraient tous péri, il eût été impossible qu'il existât quelque chose: car il ne serait plus rien resté qui eût pu faire exister quelque chose: d'où il s'ensuivrait qu'en effet il n'existe absolument rien. Cependant nous voyons des choses qui existent, et nous mêmes nous existons.

4. Il s'ensuit donc nécessairement de cette spéculation que, s'il y a des êtres qui naissent et périssent, comme nous le voyons, il faut qu'il y ait aussi un être quelconque qui ne naisse ni ne

---

[42] Es läge nahe, mit dem Texte der *Summa theologica* die lateinische Übersetzung des *Dux neutrorum* zusammenzustellen, die uns in einer Hs der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, Cod. lat. 7936 b, erhalten ist. Allein durch Lücken und zahllose andere Verderbnisse ist der Text (die Stelle steht Fol. 36^{v} col. a—b) dort oft völlig unverständlich geworden, weshalb ich die Munksche Übersetzung des arabischen Originals gebe und nur einige wohlerhaltene Stellen des lateinischen Textes in den Anmerkungen hinzufüge.

[43] Lateinisch im Cod. Monac.: Nos namque uidemus multa generari et corrumpi.

périsse. Dans cet être qui ne naît ni ne périt, il n'y aura absolument aucune possibilité de périr; au contraire, il sera d'une existence nécessaire, et non pas d'une existence possible[44].

5. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est...

5. On a dit ensuite: L'être nécessaire ne peut être tel que par rapport à lui même, ou bien par rapport à sa cause; de sorte que (dans ce dernier cas) il pourrait, par rapport à lui même, exister ou ne pas exister, tandis qu'il sera (d'une existence) necessaire par rapport à sa cause, et que sa cause, par conséquent, sera le (véritable) être nécessaire, comme il a été dit dans la dixneuvième (proposition).

6. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

6. Il est donc démontré qu'il faut nécessairement qu'il existe un être donc l'existence soit nécessaire par rapport à lui même, et que, sans lui, il n'existerait absolument rien.

Gerade die großen Vorzüge des Ueberweg-Heinzeschen Buches machen es nötig, noch auf mancherlei andere Fehler aufmerksam zu machen, die sich von Auflage zu Auflage hinschleppen und bei der großen Verbreitung des mit Recht angesehenen Werkes schon manchen in Irrtum geführt haben[45].

6. Eckhart (1890).

. . . Nur registrieren kann ich hier Denifles zeitlich bereits zu weit zurückliegende überraschende Entdeckung lateinischer Schriften Meister Eckharts[46], welche uns diesen als einen vielseitig unterrichteten Scholastiker kennen lehren, den aber die Übernahme gewisser in neuplatonische Bahnen führender Gedanken Avicennas (und wohl auch des Proclus und verwandter Literatur) in manchem von der sonst von ihm vertretenen thomi-

---

[44] Lateinisch im Cod. Monac. (nach einer durch Lücken unverständlich gewordenen Stelle): Nihil remanebit ergo, nec dator (*lies* datur *oder* daretur) esse, et sequeretur quod nihil esset omnino. Nos autem videmus multa esse, et nos etiam sumus. Sequitur ergo necessario secundum istam considerationem quod, si sunt aliqua generabilia et corruptibilia, sicut nos videmus, quod sit aliquod ens nec generabile nec corruptibile, in quo non est possibilitas ad corruptionem omnino, sed est necessarium in esse, non possibile esse.

[45] Es ist wohl nicht nötig ausdrücklich zu bemerken, daß Baumgartner in der von ihm glänzend bearbeiteten zehnten Auflage (1915) auf diese Bemerkungen gebührend Rücksicht genommen hat (vgl. dort S. 494).

[46] Heinrich Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre.* Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886) 417—652. Vgl. 673—687.

stischen Auffassung abführt. Übrigens wird man — was auch Denifle selbst wohl nicht ernstlich in Frage stellen wird — auch nach dieser Entdeckung daran festhalten müssen, daß die eigentliche historische Bedeutung Eckharts, die Seite seines Wirkens, welche ihn als einen wichtigen Faktor in einer allgemeinen Zeitbewegung erscheinen läßt, nicht in seinen wenig gelesenen lateinischen Schriften, sondern in seinen deutschen Traktaten und Sermonen zu suchen ist. Aber für das Verständnis dieser deutschen Schriften ist uns in den neuentdeckten lateinischen Schriften Eckharts und in dem Vergleiche mit der gleichzeitigen lateinischen Scholastik der sichere Schlüssel geboten. So fallen z. B. auf gewisse durchweg mißverstandene Grundbegriffe der Eckhartschen Spekulation, die ungenâtûrte und die nâtûrte nâtûre, durch den Vergleich mit den entsprechenden lateinischen Terminis betreffs der Lehre von der generatio in divinis überraschende Schlaglichter (vgl. Denifle, *a. a. O.* S. 453 ff. Die Darstellung z. B. bei Ueberweg-Heinze[7] II 274 f. ist darnach völlig umzuarbeiten).

In einem zweiten Aufsatz[47] bringt auf Grund der Subskription einer zu Paris gehaltenen lateinischen Predigt Meister Eckharts, die auf der Rückseite des zweiten Vorsetzblattes einer Erfurter Hs (cod. Amplon. Fol. 36) im Schriftcharakter des beginnenden XIV. Jahrhunderts eingetragen ist, die alte Streitfrage, ob Eckhart von Geburt ein Straßburger oder ein Thüringer war, zugunsten Thüringens zum Austrag. Die Unterschrift lautet: Iste sermo sic est reportatus (nachgeschrieben) ab ore magistri Echardi de Hochheim die beati Augustini Parisius. Von den beiden thüringischen Hochheim bestimmt Denifle, besonders durch geschickte Ausbeutung einer Schenkungsurkunde zugunsten der Zisterzienserinnen zu Gotha von 1305 Mai 19, die auch mit dem Siegel des „venerabilis patris magistri Eckardi Parisiensis, provincialis fratrum ordinis Predicatorum per provinciam Saxonicam" versehen ist, das bei Gotha gelegene als Heimatsort Eckharts. Mit welchem Rechte übrigens Denifle S. 355 von einer Familie Eckehart zu Hochheim spricht, ist mir nicht klar geworden. Die Adelsfamilie, der Eckhart nach Denifles Entdeckung angehörte, führte doch wohl den Namen von Hochheim; denn der Name Eckehart, mag er auch öfter in der Familie sich wiederholen, erscheint stets als Vornahme, ebenso wie in den übrigen von Denifle S. 355 angeführten Beispielen seines häufigen Vorkommens gerade in Thüringen.

---

[47] Heinrich Denifle, *Die Heimat Meister Eckeharts.* Ebd. V, Heft 3, 1889, S. 349—364.

7. Nicolaus von Utricuria.

(Aus einem Bericht von 1897 über das Chartularium Universitatis Parisiensis. Sub auspiciis Consilii generalis Facultatum Parisiensium ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit et cum authenticis chartis contulit notisque illustravit Henricus Denifle, auxiliante Aemilio Chatelain. T. II, sect. 1. Ab anno MCCLXXXVI usque ad annum MCCCL. Parisiis 1891. — T. III. Ab anno MCCCL usque ad annum MCCCLXXXXIII. Parisiis 1894.)

. . . Wir werden mitten in den Kampf der Universität gegen den Ockhamismus versetzt während die Aktenstücke, in denen die Lehre des Raymundus Lullus feierlich von der Anklage der Heterodoxie freigesprochen wird[48], von zweifelhafter Echtheit sind), sehen das Vordringen des Thomismus vor uns[49] und lernen die Konsolidierung der Ordensdoktrinen in ihren einzelnen Akten kennen[50]. Vor allem aber bieten die verschiedenen Aufzählungen widerrufener Errores einen Einblick auch in die innere wissenschaftliche Bewegung. Die Mehrzahl derselben tragen zwar einen rein theologischen Charakter. So die des Johannes Guyon (1348), eines gewissen Simon (1351), des Ludovicus de Padua (1362), Johannes de Calore (1363), Dionysius Foullechat (1364, 1369). Aber auch spezifisch philosophische Fragen begegnen uns. So (abgesehen von den berühmten Sätzen der Ockhamisten) Nachklänge der eriugenistischen und amalrikanischen Lehre bei einem gewissen Guido (1354) — nach Denifle verschrieben für Aegidius (de Medonta) —, nach dem das In-sich-sein der vernünftigen Kreatur in dem Innesein Gottes in ihr besteht[51], ein fatalistischer Determinismus[52] bei Johannes de Mirecuria (Mirecourt, 1347).

---

[48] *Chart.* II p. 140 ff. 144. 148 aus den Jahren 1310 und 1311.

[49] 1325 Febr. 14 nimmt Bischof Stephan von Paris die Sentenz seines Vorgängers Stephan Tempier von 1277 März (*Chart.* I 543 ff.), soweit sie Thomas von Aquin zu treffen scheint, zurück: *Chart.* II. p. 280 f. (Der von Denifle mitgeteilte reine Text bisher nur aus Henricus de Hervordia bekannt.)

[50] Thomismus der Dominikaner in den Generalkapiteln von 1286. 1309. 1313. 1315. 1329. 1344. 1346. 1352. 1353. 1354. 1357; Aegidius Romanus bei den Augustiner-Eremiten 1287. 1290.

[51] *Chart.* III p. 22: Nulla creatura rationalis simpliciter est in se, nisi quia deus est sibi inesse; in omni eo quod non est deus, essentialius est non-esse quam ipsum esse.

[52] *Chart.* II p. 610: Quod qualitercunque sit, deus vult efficaciter sic esse, quod voluntas divina cuiuslibet rei ad extra, qualitercunque ipsa sit vel fiat ab aliquo, est efficiens prima causa (bisher nur unvollständig bekannt), und viele andere ähnliche Sätze. Mehr psychologischer Determinismus in den Sätzen 18 und 19.

Vor allem sind hier wichtig die 1346 verworfenen Sätze des Nicolaus de Ultricuria (d'Autrecourt — Dép. Meuse —, daher auch de Autricuria) [53], die von Denifle vollständiger und korrekter mit mehreren bislang unbekannten Beigaben veröffentlicht werden und zum Teil erst jetzt ihren rechten Zusammenhang und ihr inneres Verständnis erhalten. Man kannte den Nicolaus de Ultricuria als Freund der atomistischen Lehre, der ein vergängliches Seiendes überhaupt leugnet und in dem ewigen, vollkommenen Universum, wenn die Gestirne wieder ihren alten Platz einnehmen, auch dieselben Individuen wieder auftreten läßt [54]. Ebenso kannte man ihn als Gegner einer bloß logischen und aus Büchern schöpfenden Behandlung der Natur, welcher „die ockhamistische grundsätzliche Betonung der Erfahrung bereits dahin steigert, daß er geradezu empfiehlt, den Aristoteles und den Averroes sofort beiseite zu legen und überhaupt unter Vermeidung eines einseitigen Betriebes der bloßen Logik sich lieber an die Dinge selbst zu wenden" [55]. Aber wie schon früher als Vorgänger von Giordano Bruno, Pierre Gassend, Bacon von Verulam, so lernen wir — was bisher ganz übersehen ist — den späteren Domdechanten von Metz [56] bei Denifle auch als Vorgänger von Hume und Kant kennen; und gerade das gibt ihm seine bedeutungsvolle Stellung in der Geschichte der Philosophie [57]. Mit seinem Gegner war er übereingekommen, daß nur solche Sätze, welche aus dem obersten Denkgesetz, dem Prinzip des Widerspruchs, sich zwingend ergäben, sollten zugelassen werden [58].

---

[53] *Chart.* II p. 576 ff., nach dem im Vatik. Archiv befindlichen ersten Original. — Schon 1340 Nov. 21 wird er vor Benedikt XII. zitiert: *Chart.* II p. 505.

[54] Vgl. z. B. Kurt Laßwitz, *Gesch. der Atomistik vom Mittelalter bis Newton* I (Hamburg und Leipzig 1890) 256 ff. (dessen Darstellung aber nicht genügt).

[55] Prantl, *a. a. O.* IV 2 f.

[56] Denifle, *Chart.* II p. 505 Anm. 1.

[57] Peter von Ailly meint später von Nicolaus de Ultricuria, daß „multa fuerant condemnata contra eum causa invidiae, quae tamen postea in scholis publice sunt confessa" (Prantl, *a. a. O.* IV 112, Anm. 470). Eine Zeit, über deren geringen Sinn für allgemein wissenschaftliche Fragen Denifle sich wiederholt mit den schärfsten Worten äußert, deren ganzes Interesse in dem öden Nominalismusstreit und bald in den Kämpfen des päpstlichen Schismas aufging, hielt sich eben nur an die einzelnen oft recht verwunderlichen Sätze und war ganz außerstande, die denselben zugrunde liegenden Probleme als solche aufzugreifen und selbständig weiterzuführen. Im zwölften Jahrhundert und vor allem in der ersten Hälfte des dreizehnten wäre man anders verfahren.

[58] *Chart.* II p. 579 (bisher unbekannt): Quando magister Bernardus et ego debuissemus disputare, concordavimus ad invicem disputando conferre

Dieser Analyse hielt das Kausalitätsprinzip nicht stand. Auf Grund des bloßen Gesetzes des Widerspruchs kann nicht evident dargetan werden, daß deshalb, weil eine Sache ist, eine andere Sache sei[59] oder nicht sei[60], oder daß deshalb, weil eine Sache nicht ist, eine andere Sache nicht sei oder sei[61]. Damit war der nichtanalytische Charakter des Kausalgesetzes klar ausgesprochen; und wenn die deduktiv-begriffliche Betrachtungsweise nur eine auf das Prinzip des Widerspruchs gestützte Gewißheit zuließ[62], so traf jetzt alle Anschauungen, die sich ursprünglich auf einen Kausalschluß stützten, der Zweifel. Darum haben wir (vgl. Locke und Hume) von der Existenz einer von unserer Seele verschiedenen materiellen Substanz keine evidente Gewißheit[63], ja die Existenz einer Außenwelt überhaupt ist unter dieser Voraussetzung nicht mehr evident[64] (vgl. Descartes, Hume und vorher Pierre d'Ailly). Mit dem Kausalitätsbegriff wird nun auch der Substanz- und der Kraft-(Vermögens-)Begriff hinfällig. Aus der Wahrnehmung von Akzidenzien kann nicht auf das Vorhandensein einer Substanz[65], aus den Akten des Denkens und Wollens nicht auf eine Denk- und Willenskraft geschlossen werden[66]. Ebensowenig kann durch das Prinzip des Widerspruchs die Realität von Zwecken[67] (vgl. Kant) und Wertunterschieden[68] in der Natur evident gemacht werden. Daß auf Grund dieser Prämissen auch die Gottesbeweise angefochten werden[69], ist selbstverständlich. Daher zugleich auch die skeptische Stimmung des Nikolaus gegen die Naturwissenschaft überhaupt — nicht nur gegen die

---

de primo consensu omnium principio, posito a philosopho quarto metaphysicae, quod est: „Impossibile est aliquid eidem rei inesse et non inesse", loquendo de gradu evidentiae qui est in lumine naturali strictissimus.

[59] *Chart.* II p. 576: Quod ex eo quod una res est, non potest evidenter evidentia deducta ex primo principio inferri, quod alia res sit (vgl. p. 580). Wem kommt da nicht Kant in den Sinn!

[60] Ebd. Quod ex eo quod una res est, non potest evidenter inferri quod alia res non sit.

[61] *A. a. O.* [62] *Chart.* II p. 577 oben.

[63] *Chart.* II p. 577: Quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentiae.

[64] *Chart.* II p. 583: Quod in lumine naturali intellectus viatoris non potest habere notitiam evidentiae de existentia rerum reducta seu reducibili ad evidentiam seu certitudinem primi principii. — Auch dieser wichtige Satz ist durch Denifle zum ersten Male veröffentlicht.

[65] *Chart.* II p. 578: Quod pane demonstrato non potest evidenter ostendi, quod ibi sit aliqua res quae non sit accidens.

[66] *Chart.* II p. 578: Quod istae consequentiae non sunt evidentes: Actus intelligendi est; ergo intellectus est. Actus volendi est; igitur voluntas est.

[67] Ebd.: Quod aliquis nescit evidenter quod una res sit finis alterius.

[68] Ebd.: Quod non potest evidenter ostendi nobilitas unius rei super aliam.

[69] *Chart.* II p. 578 f.

aus Aristoteles und Averroes geschöpfte —; von den Dingen an sich gewinnen wir durch die Phänomene fast keine Gewißheit[70] (vgl. Locke[71]).

Diese wenigen Bemerkungen, welche den Gegenstand natürlich in keiner Weise erschöpfen wollen, mögen genügen, um an einem Beispiel zu zeigen, was für die Geschichte auch der philosophischen Lehrmeinungen aus Denifles wahrhaft großartiger Publikation zu gewinnen ist, zu der nach dieser Seite hin die schon früher erschienene, leider inzwischen nicht weitergeführte bedeutsame Arbeit des mit ihm eng verbundenen P. Franz Ehrle über die Päpstliche Bibliothek in Avignon ein würdiges Seitenstück bildet[72].

---

4. Der Platonismus im Mittelalter (1916).

I.

Wo Leben, da ist Fülle, Bewegung, Spannung. Das gilt auch von der Wissenschaft, nicht zuletzt von der Philosophie. Wo Philosophieren nicht ein bloß äußerliches, didaktisches Weitergeben ist, sondern inneres Leben, das aus der Tiefe des Geistes hervorgeht, da ist darum auch das philosophische Leben voll Bewegung und wechselvoller Eigenart.

Da ist es darum auch nicht möglich, die Vielheit dieses Lebens in eine einzige, allumfassende Formel zu fassen. Wohl mag auf dem Gebiete allgemeingesetzlichen Naturgeschehens, wo alles, was geschieht, eine Ursache voraussetzt, auf die es nach einer allgemeinen Regel folgt, wo wenigstens nur unter dieser Voraussetzung eine Wissenschaft von der Natur möglich ist, der abstrakteste, allgemeinste Ausdruck in die tiefsten Zusammenhänge der Wissenschaft führen. Dem geistigen Leben gegenüber versagt die Formel.

Und doch ist auch hier nichts beliebter, als solche formelhafte Etikettierung. Nicht am wenigsten gegenüber dem geistigen Leben des Mittelalters.

Wenn ich hier vom „Mittelalter" spreche, so nehme ich freilich das Wort hier nicht in seiner allgemeinsten, nur durch die

---

[70] *Chart.* II p. 580: Quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi.

[71] Nicht unwichtige Ergänzungen von Denifles (und D'Argentrés) Publikationen über Nikolaus von Autrecourt hat B. Hauréau in den Notices et Extraits des Manuscr. de la Bibl. nat. XXXIV. 2e part., Paris 1895, p. 331—341 gebracht.

[72] Franciscus Ehrle, *Historia bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis* I (Romae 1890).

Chronologie abgegrenzten Bedeutung. Ich denke dabei vielmehr nur an die Kultur des lateinischen Abendlandes, die allein in der direkten Entwicklung unserer abendländischen, westeuropäischen Völker liegt. Vom islamischen Orient und der jüdischen Philosophie dagegen sehe ich ab, ebenso wie von dem in vielem doch eigenartigen byzantinischen Kulturkreis. So lehrreich auch eine vergleichende Behandlung all dieser, oft voneinander abhängigen, oft auch nur analogen Entwicklungsreihen wäre[1], so würde sie hier doch ins Uferlose führen.

Für jene abendländische, mittelalterliche Spekulation nun entspricht die Aufstellung einer solchen allgemeinen Formel weitverbreiteten Auffassungen. Indem man von dem Rechte und der Pflicht auch der historischen Forschung, aus der unermeßlichen Mannigfaltigkeit des Stoffes eine Auswahl zu treffen, eine weitgehende Anwendung macht, betrachtet man bei der Prägung dieser Formel die Fülle der Erscheinungen mittelalterlichen Denkens ausschließlich nach seiner theologisch bedingten Seite hin und faßt auch hier wieder ein allerdings besonders hervorstechendes Moment ins Auge, das Schülerverhältnis zu Aristoteles. Die üblicherweise unter dem Namen der „Scholastik" zusammengefaßte Denkarbeit des Mittelalters ist nach dieser Formel Bearbeitung gegebener Dogmen vermittelst der aristotelischen Philosophie. Aristoteles erscheint so als die alles beherrschende Autorität für das mittelalterliche Denken, die ihm ebenso in formeller Beziehung durchgehends den Stempel aufdrückt, wie die aus dem Zusammenhange mit der Glaubenslehre sich ergebende theologische Bedingtheit in den sachlichen Weltanschauungsfragen. Lange auch in der Wissenschaft herrschend[2], hält diese Formel wenigstens in der populären Vorstellung sich hartnäckig und stellt namentlich stets da aufs neue sich ein, wo außerhalb der speziell philosophiegeschichtlichen Forschung eine Bezugnahme auf das Mittelalter sich ergibt. Gern setzt man dann der aristotelischen Schulwissenschaft des Mittelalters den Platonismus der Renaissance gegenüber und erblickt auch in diesem schönheitsverklärten, den Sinn der Welt intuitiv erschauenden, von Begeisterung getragenen, humanistischen Platonismus, im

[1] Fr. Picavet in seiner *„Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales"*, 2e éd., Paris 1907, hat diese vergleichende Betrachtung zum Prinzip seiner Darstellung gemacht, zu deren Würdigung ich auf meine Darlegungen in der *Deutschen Literaturzeitung* 1907, 2757—2784 verweise. Ähnliches versucht Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen.* II, 2: *Die Philosophie des Mittelalters*, Leipzig 1915, 367 ff.

[2] So ist z. B. die Darstellung bei Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* I 4 (Heidelberg 1897) 72 ff. 85 ff. ganz auf diesen Ton gestimmt

Gegensatz zur Begriffe spaltenden Scholastik, wohl auch eine erste Regung des neuen Geistes, der die moderne Kultur schuf.

Wenn ich dieser formelhaften Charakterisierung gegenüber auch für das abendländische Mittelalter das Recht des Lebens auf Eigenart, Mannigfaltigkeit und Bewegung wahren möchte [3], so will ich damit jene Wesensbezeichnung keineswegs als völlig falsch, jene Entgegensetzung keineswegs als gänzlich unzutreffend bezeichnen. Zu laut schallen uns aus dem Mittelalter die Zeugnisse höchster Verehrung für Aristoteles entgegen [4]. Allbekannt sind die Verse aus Dantes „Komödie", in denen er den Stagiriten als „Meister jener, die da wissen", feiert, „ihn, die Bewunderung, die Verehrung aller", zu dem er auch Sokrates und Plato aufschauen läßt [5] und dessen „fast göttlichen Geist" er auch im Convito rühmt [6]. Tausendfach hören wir bei Albert und Thomas und bis zum Ausgang des Mittelalters den formelhaft wiederkehrenden Satz: „wie der Philosoph sagt", als ob es nur einen Philosophen im Vollsinn gäbe, Aristoteles, der nach Roger Bacon antonomastisch „der Philosoph" genannt wird, wie in der Theologie Paulus „der Apostel" [7]. „Erzphilosoph" ist Aristoteles für Richard von Bury [8];

---

[3] Schon in einer früheren Arbeit: *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden 13. Jahrhunderts* (Sitzungsberichte der K. Bayer. Akad. der Wissensch., Philos.-philol. und histor. Kl., 1913, 9. Abh.), München 1913, 1—17 habe ich an konkreten Beispielen zu zeigen versucht, wie es der mittelalterlichen philosophischen Entwicklung gegenüber überall ein Doppeltes zu beachten gilt: einerseits ihrer weitgreifenden Gleichförmigkeit, anderseits der in diesem übereinstimmenden Milieu nichtsdestoweniger sich findenden Mannigfaltigkeit und Differenzierung gerecht zu werden.

[4] Vgl. meine Darstellung der „christlichen Philosophie des Mittelalters" in: *Kultur der Gegenwart*, herausg. von Paul Hinneberg I, 5, 2. Aufl., Berlin und Leipzig 1923, 362 f.

[5] Dante, *Inf.* IV 131—135:

Vidi il maestro di color che sanno
Seder tra filosofica famiglia.
Tutti lo miran, tutti onor gli fanno.
Quivi vid' io e Socrate e Platone
Che innanzi agli altri più presso gli stanno.

„Il mio maestro" und: „il maestro della umana ragione" nennt Dante auch im *Convito* (I 9; IV 2 und 6) den Aristoteles (*Opere minori*, ed. Fraticelli III, ed. 7, p. S8. 253. 266).

[6] Dante, *Convito* IV 6 (p. 268): „per lo 'ngegno quasi divino, che la natura in Aristotile messo avea". Schon vorher (p. 265) will Dante beweisen: „che Aristotile sia degnissimo di fede e d' obbedienza".

[7] Roger Bacon, *Opus maius* II c. 13 (ed. Bridges t. I, p. 55 bzw. t. III, p. 66): unde nunc temporis antonomastice „Philosophus" nominatur (sc. Aristoteles), in auctoritate philosophiae, sicut Paulus in doctrina sapientiae sacrae „Apostoli" nomine intelligetur.

[8] Richard von Bury, *Philobiblion* c. 3 (The Philobiblion of Richard

und was im 14. Jahrhundert Aristoteles dem lerneifrigen Studenten bedeutet, das schildert uns humorvoll Chaucer im köstlichen Prolog seiner Canterbury-Geschichten. Da stellen im Gasthaus „zum Heroldsrock" Pilger aller Art sich ein, die vom Dichter nach ihrer besonderen Haltung und Geistesart geschildert werden.

„Dann kam von Oxford ein Scholar,
Der Logik schon studiert manch liebes Jahr.
Sein Klepper war so dürr wie eine Leiter
Und traun, nicht eben fett war auch der Reiter;
Hohläugig kam er mir und nüchtern vor,
Und fadenscheinig war sein Rockelor.
Noch ward ihm keine Pfründe zum Gewinn
Und für ein weltlich Amt fehlt ihm der Sinn,
Denn lieber hatt' er, wenn am Bett ihm stand
Ein Bücherhauf' in rot und schwarzem Band
Von Aristoteles' Metaphysik,
Als reiche Kleider, Kurzweil und Musik" [9].

Wie sticht davon die Zeit der Renaissance ab, wo Petrarca, obwohl des Griechischen nur wenig kundig, seine griechischen Plato-Handschriften mit fast religiöser Ehrfurcht behütet und in den „Trionfi" unter der Schar derer, die der Fahne des Ruhmes folgen, Plato vor Aristoteles voranschreiten und ihn dem vom Himmel gesteckten Ziele am nächsten kommen läßt [10], wo Dürer

---

de Bury, edited and translated by Ernest Thomas, London 1888, 21): Archiphilosophus Aristoteles, quem Averroes datum putat quasi regulam in natura ... Plato, prior tempore, sed doctrinis posterior (das letztere ist Aristoteles, *Metaph.* I 3, p. 984 a 11—13 nachgebildet, wo es nach der alten lateinischen Übersetzung heißt: Anaxagoras vero Clazomenius illo [Empedocle] quidem aetate prior, factis vero posterior).

[9] Chaucer, *Canterbury Tales,* Prologue v. 285 ff. (ed. Skeat, p 9):

A Clerk ther was of Oxenford also,
That un-to logik hadde longe ly-go.
As lene was his hors as is a rake,
And he nas nat right fat, I undertake;
But loked holwe, and ther-to soberly.
Ful thredbar was his overest courtepy;
For he had geten him yet no benefyce,
Ne was so worldly for to have offyce.
For him was lever have at his beddes heed
Twenty bokes, clad in blak or reed,
Of Aristotle and his philosophye,
Than robes riche, or fithele, or gay sautrye.

[10] Petrarca, *Trionfo della fama,* c. 3, v. 4 ff.:

Volsimi da man manca, e vidi Plato,
Che'n quella schiera andò più presso al segno,
Al qual aggiunge, cui dal Cielo è dato.
Aristotele poi, pien d' alto ingegno.

(Ein gewiß zufälliger und doch charakteristischer Zug ist es, daß aus dem

in seiner Darstellung der „Philosophia" dem Deutschen Albertus Magnus den Griechen Plato als den ehrwürdigen Vertreter der Antike gegenüberstellt[11]!

Zutreffend im ganzen auch ist es, daß die mittelalterliche Wissenschaft des christlichen Abendlandes durchwegs irgendwelche theologische Beziehungen erkennen läßt. Das ergab sich ganz von selbst daraus, daß, zwar nicht für die feine höfische Weltsitte und ihren ritterlichen Tugend- und Ehrenkodex, wohl aber in allen Dingen der literarischen Bildung von Anfang an der klerikale Stand der Träger aller höheren geistigen Kultur war, die er durch die Stürme dunkelster Jahrhunderte gerettet und treu gehegt hatte und deren fast einziger Pfleger er auf lange Zeit hinaus blieb. Die Gemeinsamkeit der Interessen und der Erziehung mußte da notwendig der Wissenschaftspflege, ja selbst der Pflege der Kunst, soweit auch diese in geistlichen Händen lag, eine übereinstimmende Färbung, oder doch Überfärbung, mitteilen. Die gesamte gelehrte Kultur war eine kirchlich gestimmte Einheitskultur[12]. Nicht nur da, wo es sich um die Theologie selbst oder um eine an theologischen Gesichtspunkten innerlich orientierte Vernunftspekulation handelt, stellt diese Beziehung sich ein; auch außerhalb dessen begegnet sie uns auf Schritt und Tritt. Im lateinischen Heldenliede voll urgermanischer Kampfesfreude schildert der Mönch Eckehart, wie Walthari im Wasgenwald mit tapferem Streiche Feind auf Feind dahinstreckt; dann aber läßt er den sieghaften Recken sich kniend zur Erde neigen und zu Gott das Sühngebet sprechen[13]. Wie auch die weltgeschichtliche histo-

---

„ingegno quasi divino", das Dante dem Aristoteles zuschreibt, bei Petrarca ein blasses „alto ingegno", geworden ist.) — Vgl. Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des griechischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*[3], besorgt von Max Lehnerdt. Berlin 1893, I, S. 81 ff. Das Plato gewidmete Kapitel in Petrarcas Rerum memorabilium libri (I 3) ist quellenanalytisch untersucht in Cl. Baeumker, *Quibus antiquis auctoribus Petrarca in conscribendis Rerum memorabilium libris usus sit* (Progr.), Münster 1882, 2—8 (s. unten).

[11] Bartsch 130 (aus Conrad Celtis, *Quatuor libri amorum*, Nürnberg 1502). Eine Abbildung der Skizze des Konrad Celtis, die dem Dürerschen Blatt zugrunde lag (auf der aber die Namen der Personen und natürlich auch die Bilder noch fehlen), bei A. Ruland, *Die Entwürfe zu den Holzschnitten der Werke des Conradus Celtis* (Archiv für die zeichnenden Künste, herausg. von Naumann und Weigel II [Leipzig 1856] 254—260), 258. — Herr Dr. Georg Schwaiger in München hatte die Güte, mich auf diesen auch inhaltlich sehr interessanten Holzschnitt Dürers aufmerksam zu machen.

[12] Über diese „Einheitskultur" bietet vortreffliche Ausführungen Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften I), Tübingen 1912, 357.

[13] Ekkehards *Waltharius*, herausg. von Karl Strecker (Berlin 1907), v. 1161—1167. Daß es bei Walthers Bitte um Erfüllung einer christlichen

rische Literatur des Mittelalters mit ihrem vielfachen Vorwiegen religiöser und moralischer Gesichtspunkte bei den geistlichen Verfassern die tatsächlich wirksamen politischen Kräfte oft leicht überdeckt und die weltlichen Bewegungen wie durch ein brechendes Prisma hindurch sehen läßt, das ist von den mittelalterlichen Historikern oft und nachdrücklich hervorgehoben[14].

So ist auch nach der Seite des Inhalts hin jene Formel keineswegs völlig unzutreffend. Und doch ist sie viel zu eng. Schon längst wurde erkannt, wie auch im geistigen Leben des Mittelalters, in seiner Wissenschaft, sehr verschiedene Strömungen einhergehen, die in mannigfachem Wechsel teils sich bekämpfen, teils in gemeinsamem Zuge sich verbinden, oder auch unter der Oberfläche als Unterströmungen weiterziehen. Von der Vielheit dieser „wissenschaftlichen Richtungen und der wissenschaftlichen Probleme im 13. Jahrhundert", in der Zeit der Hochscholastik[15], gab vor wenigen Jahren unser Mitglied Graf von Hertling an dieser Stelle ein fesselndes Bild[16]. Und dieses Bild wird, wenn auch vielleicht nicht reicher, so doch noch mannigfaltiger, wenn wir seinen Rahmen zeitlich erweitern und inhaltlich auch über den Kreis der theologisch orientierten Wissenschaft hinausgehen. Denn in der Tat ist diese theologisch orientierte Wissenschaft, die Scholastik im üblichen Sinne, zwar einerseits die hervorstechendste und wohl auch sachlich bedeutsamste wissenschaftliche Leistung jener Jahrhunderte, die in ihren Höhepunkten hellglänzend auch in unsere Zeit hinüberleuchtet. Aber keineswegs ist in ihr die Gesamtheit des mittelalterlichen Forschens, auch nicht der mittelalterlichen Philosophie, beschlossen. Gerade das, was außer ihr liegt, soll hier als das weniger Bekannte, vielfach erst in neuester

---

Pflicht sich handele, begründet Hermann Althof, *Waltharii Poesis*, II. Teil, Kommentar (Leipzig 1905) 310 zu v. 1167.

[14] Harry Bresslau, *Aufgaben mittelalterlicher Quellenforschung.* Rede zum Stiftungsfest der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg 1904 (Straßburg 1904) 38 ff.

[15] Den Ausdruck „Hochscholastik" zur kurzen Bezeichnung der Blütezeit vom 13. bis in die ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts (im Gegensatze zur „Frühscholastik" und zur „Spätscholastik") habe ich schon vor längeren Jahren zum Zwecke einer chronologischen Übersicht gebildet: *Archiv für Geschichte der Philosophie* V (1892) 113. Er war damals meines Wissens neu, ist aber seitdem bei deutschen Forschern ziemlich allgemein üblich geworden.

[16] Georg Freiherr v. Hertling, *Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im dreizehnten Jahrhundert.* Festrede, gehalten in der öffentlichen Sitzung der K. Akad. der Wissenschaften am 12. Nov. 1910. München 1910. Wiederabgedruckt in: Georg Freiherr v. Hertling, *Historische Beiträge zur Philosophie,* herausg. von J. A. Endres. Kempten und München 1914, 152—180.

Zeit Erschlossene, besondere Berücksichtigung finden. Auf die weit bekanntere theologische Scholastik sollen dagegen nur Streiflichter geworfen werden.

II.

Zwei Ströme der Bildung und der wissenschaftlichen Interessen vor allem sind es, die neben der spezifisch theologischen Bewegung einhergehen und die vielfach auch in diese hineinschlagen, so daß sie auch hier zu mancherlei Nuancierungen führen. Der erste ist der humanistische Bildungsstrom — wir könnten ihn auch den philologischen, oder, wie man damals sagte, den grammatischen nennen —, bei dem die gelehrte Beschäftigung mit den alten Autoren zugleich mit ästhetischen Motiven sich paarte. Der zweite ist die naturwissenschaftliche Bewegung, die gern im Zusammenhang mit medizinischen Studien auftritt, aber auch aus der literarischen Beschäftigung mit alten Autoren gespeist wird, so daß humanistische und naturwissenschaftliche Bildung in steter Verbindung bleiben.

Jene humanistische Bewegung innerhalb der mittelalterlichen Philosophie aber, die im 12. Jahrhundert ihre höchste Blüte erlebte und noch in das 13. hineinreicht, wächst heran an Plato[17]. Der werdenden Scholastik ist Aristoteles nur der

[17] Eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte des Platonismus im Mittelalter ist noch nicht geschrieben. Nur ein erster Versuch ohne nähere Einzelkenntnisse ist, was Heinr. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus.* Bd. III: Verhältnis des Platonismus zur Philosophie der christlichen Zeiten, Göttingen 1875, bringt. Geistvolle Reflexionen über die Stellung des Mittelalters zu Plato bietet Charles Huit in einer Artikelreihe (*Le Platonisme au moyen âge, Le Platonisme au XIIe siècle, Le Platonisme au XIIIe siècle, Le Platonisme à la fin du moyen âge*) in den Annales de philosophie chrétienne, Nouv. sér. XX—XXII (Paris 1889—1890). Fleißige Zusammenstellungen über die hohe Schätzung Platos in der Frühscholastik und eine Erörterung der dabei wirksamen Gründe bietet A. Schneider, *Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie. Eine Untersuchung über die historischen Voraussetzungen des Eindringens des Aristotelismus in die christliche Philosophie des Mittelalters* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s XVII, 4 [Münster 1915]) 3—10. Daß Plotin der eigentliche Lehrer des Mittelalters war, sucht Fr. Picavet, *a. a. O.* 85—116 darzutun: eine freilich stark übertreibende These, hinsichtlich derer ich auf meine schon oben Anm. 1 angeführten Darlegungen verweise. Den Einfluß des Makrobius auf das Mittelalter untersucht M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausg. von Clemens Baeumker, XIII, 1 [Münster 1916]), wo zugleich die Quellen des Makrobius selbst im einzelnen untersucht werden. Die Stellung Alberts des Großen zu Plato behandelt eingehend Leopold Gaul, *Alberts des Großen Verhältnis*

Logiker. In der Theologie und dem Philosophieren der theologischen Denker herrschte ja damals Augustinus. Wo aber die An-

---

zu Plato. Eine literarische und philosophiegeschichtliche Untersuchung (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, XII, 1 [Münster 1913]), wo gezeigt wird, daß Albert vom Timaeus in der Übersetzung des Chalcidius einen überaus häufigen Gebrauch macht, die beiden im 12. Jahrhundert in das Lateinische übertragenen Dialoge Phaedo und Meno dagegen zwar kannte, aber schwerlich selbst gelesen hat, und vom Gorgias und dem Staat nur aus Aristoteles, vom Phaedrus aus Makrobius und vom Laches aus Eustratius weiß. Clem. Baeumker, *Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts*, (Beitr., III, 2, [Münster 1908]) gibt eine Geschichte der neuplatonischen Lichtmetaphysik im Altertum und Mittelalter (S. 358—467) und der platonisierenden Erkenntnistheorie der mittelalterlichen Zeit (S. 467—503). Nachträge und Ergänzungen zu meiner Schrift bringen insbesondere Martin Grabmann, *Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik* (Philosophisches Jahrbuch, herausg. von Gutberlet XXIII, [Fulda 1910] 38—54; darin besonders dankenswert die Mitteilungen über eine mystisch gehaltene Abhandlung über das Licht von dem Magister Erasmus Monachus, einem mutmaßlichen Lehrer des Thomas von Aquino, und über den Kommentar Bertholds von Mosburg zur Elementatio theologica, d. i. *Στοιχείωσις θεολογική*, des Proklus) und Ludwig Baur, *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste* (Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg i. Br. 1913, 41—55. Weiter ausgeführt in L. Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln,* [Beitr. XVIII, 4—6, Münster 1916, 76—93]), sowie mein Aufsatz: *Das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Meister" (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter* (ebd. S. 17—40). Die nähere Kenntnis der südwestdeutschen neuplatonisch gefärbten Scholastik des späteren Mittelalters, insbesondere Ulrichs von Straßburg und Dietrichs von Freiburg, haben namentlich Grabmann, Krebs und Würschmidt gefördert; vgl. Martin Grabmann, *Studien über Ulrich von Straßburg* (Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 147—221); Engelbert Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* (Beitr., V, 5—6, Münster 1906); Joseph Würschmidt, *Dietrich von Freiberg. Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke* (ebd. XII, 5—6, Münster 1914). Eine allgemeine Charakteristik dieser südwestdeutschen Schule ist versucht von Cl. Baeumker, *Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters* (Rede), Straßburg 1912, 23—27. 44—50 (darin S. 48 ff. ein größeres Stück aus der noch unedierten *Summa de bona* Ulrichs von Straßburg). Seitdem haben Matthias Baumgartner in seiner ausgezeichneten Neubearbeitung von Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit (10. Aufl., Berlin 1915) und Martin Grabmann, *Die Philosophie des Mittelalters* (Sammlung Göschen), Leipzig 1921, 52 ff. auch die Resultate dieser Arbeiten der notwendigen neuen Synthese im vollen Umfange einverleibt, nachdem kurz vorher bereits Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III ^{2}, (Leipzig 1913) 594—599 jenem Neuplatonismus in der deutschen Theologie für die theologische Entwicklungsreihe den rechten Platz angewiesen hatte (vgl. meine Darstellung der Quellen der mittelalterlichen Philosophie in *Kultur der Gegenwart*, herausg. von P. Hinneberg, I, V ^{2}, 2. Abdr. [Berlin und Leipzig 1923] 362—369). Hin-

fänge einer reinen Philosophie sich finden, da schließt man in den sachlichen Problemen nicht an Aristoteles sich an, dessen Realphilosophie man nur indirekt, namentlich durch Boethius, und nur in Bruchstücken kennt, sondern an Plato und die Platoniker. Den „größten derjenigen, die über das Weltgebäude philosophiert haben", nennt jenen im 9. Jahrhundert der mit seinem Timaeus wohlbekannte Johannes Scottus Eriugena [18]. Wohl ciceronianischer und augustinischer Wertschätzung folgt im 11. Jahrhundert Fulbert von Chartres, wenn er Plato für größer als die anderen Denker des Altertums erklärt [19]. Als „Fürst der Philosophen" wird zu Anfang des 12. Jahrhunderts Plato durch Adelhard von Bath gefeiert [20], als „größter der Philosophen" und „erster Führer" derselben bald darauf von Abälard [21]; und noch am Ende des Jahr-

---

gewiesen sei noch auf Const. Sauter, *Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie* (Philos. Jahrb., herausg. von Gutberlet XXIII, [1910] 183—195. 367—380. 469—486) und: *Dante und der liber de causis* (Historisch-politische Blätter, Bd. 147, [München 1911] 81—91. 161—169), sowie auf Engelbert Krebs, *Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen* in: *Fünf Vorträge von der Generalversammlung zu Aschaffenburg* (3. Vereinsgabe der Görresgesellschaft für 1913), Köln 1913, 35—55 (insbes. 36—39: Dantes Kosmologie). Eine Analyse der charakteristischen Eigenart des Platonismus einerseits, des Aristotelismus anderseits innerhalb der theologischen Spekulation des Mittelalters gibt Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III[4] (Tübingen 1910) 354—378. Einiges andere bei Überweg-Baumgartner 92*.

[18] Joh. Scottus (Eriugena), *De div. nat.* I 31 (*PL.* 122. 476 C): Plato siquidem, philosophantium de mundo maximus, in suo Timaeo asserit . . .

[19] Fulbert, Rhythmus de sententiis philosophorum de summo bono (bei Ch. Pfister, *De Fulberti Carnotensis episcopi vita et operibus.* Nancy 1885, 33 f.):

Fuit illis et de deo tandem magna quaestio
Et sententiarum quidem non parva dissensio:
Nullum hic et ille plures deos esse autumat,
Sed utroque Plato maior unum tantum approbat.

[20] Adelardus Bathensis, De eodem et diverso, p. 4. 2. ed. Willner: a principe philosophorum (sc. Platone). Vgl. Hans Willner, *Des Adelard von Bath Traktat De eodem ad diverso* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, IV, 1), Münster 1893, 42 Anm. 1, wo die sonstigen Prädikate Platos bei Adelhard gesammelt sind. „Philosophorum principes Plato" sagt auch Johannes von Salisbury im *Policraticus* VII 6 (*PL* 199. 647 C; ed. Webb. II 111).

[21] Abaelard. *Theol. Christ.* I, Migne *PL* 178, p, 1144 A: ille maximus philosophorum Plato (ebenso 1159 C); 1155 A: summum philosophorum Platonem; Dialect. I, 2 (Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard,* Paris 1836, 205): primum totius philosophiae ducem (von Plato im Gegensatz zu Aristoteles ist die Rede). — „Philosophantium de mundo maximus" heißt Plato schon bei Eriugena, *De divis. nat.* I, 31, *PL* 122, p. 476 C an einer Stelle, wo der Timaeus zitiert wird; „philosophorum summus" ebd. III, 36, p. 728 A. — Auch für Wilhelm von Conches ist Plato der „gescheiteste unter den Philosophen"; vgl. A. Schneider, *a. a. O.* 3 Anm. 3.

hunderts ist bei Alanus von Lille der „Philosophus" schlechtweg nicht der Logiker Aristoteles, sondern Plato[22]. Ja noch aus dem beginnenden 13. Jahrhundert tritt uns diese Hochschätzung Platos entgegen, wenn in der „Schlacht der sieben Künste" des französischen Dichters Henri d'Andéli die philosophischen Scholaren von Paris schlechtweg als die „Plato-Studenten" bezeichnet werden, welche die bloß der Grammatik beflissenen Studenten von Orléans keines Pfifferlings wert halten[23]. Noch ein Nachklang aus wieder etwas späterer Zeit ist es, wenn der humanistisch gebildete Engländer Johann von Garlandia, jetzt freilich schon unter Voranstellung des Aristoteles, Paris als das Paradies rühmt, wo man lese:

> Quicquid Aristoteles, quicquid Plato vel Galienus
> Ediderat[24].

Petrarkas, des Renaissance-Humanisten, instinktiver Zug zu Plato hat sein Vorbild im philosophischen Humanismus des 11. und 12. Jahrhunderts, in Chartres, Tours, Paris und anderswo.

Was diesem humanistischen Philosophenkreis des früheren Mittelalters, der seit etwa achtzig Jahren, seit Victor Cousins „Ouvrages inédits d'Abélard" (1836), mehr und mehr bekannt

---

[22] Die Nachweise bei M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, II, 4 [Münster 1896] 9 ff.) Ebenso ist bei Isaac von Stella und bei Adelhard von Bath Plato der „Philosoph" schlechtweg; vgl. A. Schneider *a. a. O.* 4 Anm. 1.

[23] Henri d'Andeli, *La bataille des sept arts*, v. 17—18.

> Cil de Paris, li clerc Platon,
> Ni les prisent pas un bouton.

Die letzteren sind die „clers d'Orliens", die von jenen als bloße „glomerians" (glomerelli, „Grammatikbuben") bezeichnet werden (v. 8). Vgl. Louis John Paetow, *The Battle of the Seven Arts, a french poem by Henri d'Andeli, trouvère of the Thirteenth Century* (Memoirs of the University of California IV 1), Berkeley 1914, 38. — Zur Würdigung der „Schlacht der sieben Künste" für die Philosophiegeschichte vgl. R. Freiherr von Liliencron, *Über den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik* (Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der K. B. Akademie der Wissensch. zu München), München 1876, 47.

[24] Paetow *a. a. O.* 38 teilt aus dem Accentarius (Ars lectoria ecclesiae) des Johann von Garlandia nach der Hs. Brügge Ms. 546 (geschrieben 1234) die Verse mit:

> Parisius superis gaudens tanquam paradisus
> Philosophos alit egregios, ubi quicquid Athenae,
> Quicquid Aristoteles, quicquid Plato vel Galienus
> Ediderat, legitur; ubi pascit pagina sacra
> Subtiles animas caelesti pane refectas.

Über Johann von Garlandia siehe Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* II (Freiburg i. Br. 1911) 116 f. und die dort angeführten Autoren.

geworden ist, vor allem die Anregung bot, waren der platonische Timaeus in der Übersetzung und mit den Erläuterungen des Chalcidius, des Makrobius neuplatonischer Kommentar zu Ciceros „Somnium Scipionis" und die Werke des letzten römischen Platonikers Boethius[25]. Hier schöpfte man jene Beweglichkeit des Geistes und der Phantasie, durch die jener Kreis so lebensvoll absticht von der trockenen Scholien- und Kompendienliteratur, die aus einem anderen Zweige frühmittelalterlicher, rein philosophischer Wissenschaftspflege, aus der an das aristotelische Organon anknüpfenden propädeutischen Dialektik, hervorwuchs. Hier freilich entwickelten sich auch jene Kämpfe mit den Vertretern der traditionellen theologischen Denkweise und einer mehr aszetischen Stellungnahme zur profanen Literatur, die dann mit dem Kampfe der Antidialektiker gegen die Übertragung der Dialektik auf die Theologie zusammenkamen[26].

Da finden wir schon im 11. Jahrhundert mit dem humanistisch gebildeten Kölner Domherrn Wolfhelm den vom Lehrer der freien Künste zum Antidialektiker gewordenen elsässischen Mönch Manegold in heftigem Streit, nicht nur über Papst und Kaiser, sondern auch über Fragen der Wissenschaft. Aus Makrobius hat Wolfhelm die beiden Elemente des Selbigen und des Verschiedenen entnommen, die nach Plato alles durchziehen und auch in der Seele sich finden sollen; aus ihm die pythagoreisch-platonische Lehre vom Leib als Gefängnis und Grabmal der Seele; aus ihm die plotinische Einteilung der Tugenden in solche des bürgerlichen Lebens, solche der Reinigung und solche der schon gereinigten

---

[25] Was C. Schaarschmidt. *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig 1862, 114 ff. über eine im 12. Jahrhundert vorhandene Übersetzung des platonischen Phaedon bemerkt, ist zwar richtig (vgl. L. Gaul *a. a. O.* 22, woselbst auch Proben aus dieser Übersetzung des Henricus Aristippus von San Severino in Calabrien); aber Schaarschmidt zeigt selbst, daß Johann von Salisbury (wie die ganze Schule von Chartres) nur den Timaeus las. Was das Mittelalter vom Phaedon kennt, stammt fast durchweg aus Claudianus Mamertus, *De statu animae* II, 7, wo auch ein längeres Stück des Phaedo (66 B—67 A) lateinisch wiedergegeben ist. Gleiches gilt von der wenig benutzten Meno-Übersetzung des Aristipp, die Schaarschmidt noch nicht kannte. — Für die starke Benutzung des Makrobius in der Schule von Chartres vgl. die Nachweise bei Schedler *a. a. O.* 125—140.

[26] Über den damaligen Kampf der Antidialektiker gegen die Philosophie, der freilich nicht nur in der rein aszetischen Richtung dieser Männer, sondern auch in den Übertreibungen der Gegner seine psychologische Erklärung findet, vgl. Joseph Anton Endres, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, XVII, 2—3), Münster 1915, 26—49 (Einseitige Dialektiker); 50—113 (Antidialektiker); 114—129 (Lanfranks Verhältnis zur Dialektik). Ders., *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft* (Beitr. VIII, 3), Münster 1910, 7 f. 10 ff.

Seele, eine Einteilung, die übrigens das ganze Mittelalter durchzieht und noch bei Bonaventura, ja selbst bei Thomas wiederkehrt. Wolfhelm findet in alle dem nichts, was ihm mißfällt, während Manegold die Bücher der Philosophen von schädlichen Irrtümern erfüllt sieht[27].

Zur Blüte gelangt dieser humanistische Platonismus in der Schule von Chartres[28], wo Bernhard von Chartres die platonische

---

[27] Über Manegolds Streit mit Wolfheim vgl. Baeumker, *Der Anteil des Elsaß usw.* 12—15 und die Anmerkungen S. 28—42. Die Beziehungen zu Makrobius in Manegolds Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem (*PL* 155, p. 149 ff.) ebd. S. 42 Anm. 16 und bei Endres, *Forsch. z. Gesch. d. frühmittelalterl. Philos.* 100. 103—106. Schedler *a. a. O.* in seiner fleißigen Zusammenstellung frühmittelalterlicher Zitate aus Makrobius hat die große Zahl der von Endres und mir hier nachgewiesenen Stellen ganz übersehen. Auch die plotinische Einteilung der Tugenden in bürgerliche, reinigende und solche der schon gereinigten Seele, die später Abälard, die dem Grosseteste zugeschriebene Summa philosophiae, Albert, Bonaventura, ja gelegentlich auch noch Thomas von Aquino übernehmen (Schedler 88 ff. 118. 147. 148. 155. 156 f.), hat bereits Wolfhelm aus Makrobius sich angeeignet.

[28] Die genauere Bekanntschaft mit diesem frühmittelalterlichen Platonismus der Schule von Chartres datiert erst seit etwa achzig Jahren, wo V. Cousin in den *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris 1836, p. CXXV—CXXVII und 627—644 (wieder abgedruckt in Cousins *Fragments de philosophie du moyen-âge* 265 ff.) insbesondere über Bernard Sylvester aus den Handschriften die ersten näheren Mitteilungen machte. Dieselben wurden ergänzt durch Barach und Wrobel, welche 40 Jahre später Bernards Schrift, De mundi universitate, vollständig herausgaben (S. C. Barach, *Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis* I, Innsbruck 1876). Barthélemi Hauréau machte uns dann mit dem so eigenartigen Thierry (Theodoricus, Terricus) von Chartres und seinem Werke über das Sechstagewerk bekannt (B. Hauréau, *Notices et Extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale* I [Paris 1890] 40—70), wobei es freilich, wie ich im Archiv für Geschichte der Philosophie X (1897) 137 f. gezeigt habe, auch hier nicht ohne die bei Hauréau so häufigen argen Mißverständnisse abging, die nur zu sehr geeignet waren, den Neuentdeckten in eine ganz falsche Beleuchtung zu setzen. Eine Klärung der persönlichen literarischen und Verhältnisse, insbesondere auch die Unterscheidung der früher in eins zusammengeworfenen zwei Lehrer: Bernhard von Chartres und Bernhard Sylvester von Tours, sowie Auskunft über die Verdienste des Thierry von Chartres für die Rezeption fast des ganzen aristotelischen Organons gab 1895 A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge du Ve au XVIe siècle* (Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loire XI), Chartres 1895, wozu ich kritische Ausführungen im Archiv f. Gesch. d. Philos. X (1897) 276—283 gegeben habe. Über die Lehren dieser Platoniker handeln außer Clerval *a. a. O.* ausführlich: Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I (Mainz 1864) 215 ff. (veraltet); C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* II^2^ (Leipzig 1885) 126 ff.; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique* I (Paris 1872), 345 ff. 390 ff.; Überweg-Baumgartner 305—327; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, I^5^, Louvain und Paris 1924, 141 ff. Reginald Lane Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought in the departments of Theology and Ecclesiastical Politics*, London 1884, 109 ff.; Martin

Ideenlehre in freier Form erneuert, Bernhard Sylvester[29] in Vers und Prosa im Anschluß an den Timaeus und Makrobius die Bildung der Welt und des Menschen schildert. Thierry von Chartres im Geiste des Timaeus das mosaische Sechstagewerk erläutert und die pythagoreisch-neuplatonische Zahlenmetaphysik pflegt. Da steigt vor uns auf das poetisch verklärte Bild des gottentstammten, von Geistesgewalt durchfluteten Universums, wie die Renaissance es erneute und wie Goethes „Faust" es nachschaffend vor uns stellt. Vor uns tritt die zum göttlichen Noys aufschauende Natur, die nach dem Vorbild der göttlichen Ideen mit sinnvoller Gestaltungskraft das Große und das Kleine bildet. Wir sehen die in Einheit und Mannigfaltigkeit zur Schönheit sich entfaltende Welt, in der nichts Abgerissenes sich findet, sondern alles wie durch eine goldene Kette verbunden ist[30], wo das Höhere im Niederen widerstrahlt und wirkt, und wo eine Sympathie alles miteinander verbindet. Da ist der Mensch ein Spiegel des Universums. Von oben stammt sein Geist, der von oben auch des Wissens schlummernden Keim mit sich bringt[31] und dem Lernen und sittliches Streben Befreiung aus den Banden der Sinnenwelt bringen sollen. Aber auch der Erforschung dieser Sinnenwelt ist, wie der zweite Teil des platonischen Timaeus, die Schule von Chartres zugewandt. Mit Plato sucht sie den Aufbau der Elementarwelt und deren mathematische Verhältnisse zu bestimmen, und ebenso des Leibes Gefüge und Funktion. Damit kommt sie denn auch der naturwissenschaftlichen Bewegung, die inzwischen im Zusammenhang mit der arabischen Wissenschaft ihren ersten Aufschwung zu nehmen begann, mit eigenen Antrieben entgegen. Bei dem naturkundigen Adelhard von Bath, der auch Euklids Elemente der Geometrie aus dem Arabischen ins Lateinische übertrug, bei

---

Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* II (Freiburg i. Br. 1911) 407—476. In literarischer Beziehung: Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa* II², (Leipzig und Berlin 1909), 712—719. — Über die Verdienste des aus der Schule von Chartres hervorgegangenen Adelhard von Bath für die Verbreitung der arabischen Naturwissenschaft handelte jüngst Charles Homer Haskins in seiner beachtenswerten und viel Neues bringenden Abhandlung: *The Reception of Arabic Science in England,* in: The English Historical Review XXX (London 1915) 56—69.

[29] Bernhard Sylvester (nicht Sylvestris) schreibe ich aus den schon von Poole *a. a. O.* 116, 11 entwickelten Gründen.

[30] Bernhard Sylvester, *De mundi universitate* I, 4, p. 31, 79 ed. Barach: Mundus enim quiddam continuum et in ea catena ninil vel dissipabile vel abruptum. — Die goldene Kette Homers konnte man aus Macrobius, *Comment. in somn. Scip.* I, 14. 15 entnehmen.

[31] Die platonische Lehre vom Ursprung des Wissens z. B. bei Bernhard Sylvester, p. 40, 37 ff. Barach; Adelhard von Bath, *De eodem et diverso,* p. 10, 2 ff. Willner.

dem Platoerklärer[32] Wilhelm von Conches, dem Erzieher des späteren englischen Königs Heinrich Plantagenet, finden wir diesen Zug der platonischen Schule zur arabischen Naturwissenschaft.

Der sittliche Ernst des Platonismus dagegen entfaltet sich in Alanus von Lille, der in seinem in Versen abgefaßten „Anticlaudian" der Versammlung der Laster, die bei dem römischen Dichter in seinem Zeitgedicht gegen den Rufinus sich zu der Menschheit Verderben bereiten, eine Versammlung der Tugenden gegenüberstellt und der in dem Poesie und wohlabgezirkelte Kunstprosa verbindenden „Klageruf der Natur", dem „Planctus Naturae", das Laster als Unnatur geißelt. Auch als Alanus später aus dieser spiritualistisch ernsten Stimmung des Tugend- und Bußpredigers heraus das Mönchsgewand des Zisterziensers nahm, in dem er den Kampf gegen das weltfrohe Albingensertum der Provence führte[33], blieb der gefühls- und phantasiemäßige, intuitive Zug des Platonismus in ihm noch mächtig. Namentlich in seinen „Grundsätzen der Theologie" bricht durch die begriffsmäßige, mehr dialektische Erörterung immer wieder das platonisierende mystische Element hindurch. Wie groß aber der Einfluß dieses Vertreters des frühmittelalterlichen Platonismus, namentlich der poetischen und halbpoetischen Werke seiner Frühzeit, war, das sehen wir auch aus den Spuren, die er selbst in den verschiedensten nationalen Literaturen hinterließ. Des Alanus[34] gedenkt ebenso der Franzose Jehan

---

[32] Mit Unrecht bezweifelt Prantl *a. a. O.* 128 Anm. 94, daß der von Cousin als eine Schrift des Honorius von Autun auszugsweise mitgeteilte Kommentar zum Timaeus Wilhelm von Conches zuzuschreiben sei. Auf diesen seinen Kommentar weist Wilhelm in seiner „Philosophia" (s. meinen Artikel über Wilhelm von Conches, Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, XII[2] 1600) ausdrücklich hin: Cuius expositionem si quis quaerat, in Glossulis nostris super Platonem inveniet (*PL* 172, p. 47 A). Schon Hauréau und Charles Huit sahen hier das Richtige. Vgl. Baeumker, *Archiv f. Gesch. d. Philos.* X (1897) 275 Anm. 202.

[33] Wir werden dadurch der Zeit gemahnt, da auch im platonischen Kreise zu Florenz trotz alles heiteren Spiels und aller Anmut in Verkehr und Rede doch auch ein die Seele erschütternder tiefer Ernst machtvoll die Lebensstimmung durchdrang, ganz im Gegensatz zu denjenigen humanistischen Kreisen, die, wie Pietro Aretino und viele andere, in fessellosem Welttreiben den Kelch bacchantischer Lust zu Ehren der alten Götter leerten, da Cristoforo Landino seine mild abgetönten „Camaldulensischen Unterredungen" hielt, da Savonarolas Donnerwort gegen den Leichtsinn und die Unmoral eines mit Schönheit nur übertünchten Lebens in Marsiglio Ficino verwandte Seiten rührte und den Giovanni Pico della Mirondola bis nahe an die Klosterpforte rief, da die vom platonischen Kreise ausgehende ernste Lebensbetrachtung im Bunde mit christlicher Religiosität einer leidgestählten Vittoria Colonna wie dem greisen Feuergeist Michelangelo Trost und Stütze gewährte.

[34] Das berühmteste und glänzendste allegerische Gedicht des Mittelalters nennt K. Voßler, *Die göttliche Komödie* II[2] (Heidelberg 1925) 546 den *Anticlaudianus* des Alanus de Insulis.

de Meung, der Fortsetzer des Rosenromans[35], wie der Engländer Chaucer[36] und der gelehrte deutsche Meister Frauenlob von Mainz in seinem „Marienleich“[37].

Wie aber in Abälards Kreis jener platonische Humanismus in der mehr naturalistischen Gestalt, die er in Chartres gewonnen hatte und im Gegensatz zu Alanus bei Wilhelm von Conches festhielt, auch in die theologische Bewegung hineinschlug und dort zu stürmischen Auseinandersetzungen führte, darüber wird in anderem Zusammenhange noch zu sprechen sein.

III.

Die zweite selbständige Bewegung innerhalb der philosophisch denkenden Welt, die naturwissenschaftliche, regt sich nach den Anfängen, deren wir soeben im Zusammenhange mit dem Platonismus des zwölften Jahrhunderts gedachten, mächtig zur Zeit der Hochscholastik, um, rasch anwachsend, in mancherlei Gestalt durch das spätere Mittelalter hindurchzugehen, bis sie in Nikolaus von Kues mit der Renaissance zusammenfließt. Gerade diese Bewegung, in ihrem eigenen Verlauf und in ihrer Verbindung mit der Philosophie, ist in vielen ihrer bedeutendsten Vertreter und ihrer wichtigsten Werke erst durch die Arbeit der jüngsten Zeit teils überhaupt bekannt geworden, teils in das rechte Licht und den rechten Zusammenhang gebracht.

Bei den philosophisch interessierten Naturforschern — und nur von diesen kann hier gesprochen werden — sind es zuerst vor allem anatomisch-physiologische Fragen, namentlich solche der Sinnesphysiologie, auf die sie im Wetteifer mit den Medizinern von Montpellier und Salerno eingehen. So schon um die zwölfte Jahrhundertwende bei den Engländern Alfred von Sareshel und Daniel von Morley[38]; aber auch später bei Albertus Magnus, bei

---

[35] E. Langlois, *Origines du Roman de la Rose,* Paris 1881 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 51), 95—96. 148—150.

[36] E. Koeppel, *Chaucer und Alanus de Insulis,* in: *Herrigs Archiv,* Bd. 90 (1893), 149—151.

[37] Ludwig Pfannmüller, *Frauenlobs Marienleich,* Straßburg 1913, 95 f.

[38] Über Alfred von Sareshel vgl. meine Anm. 3 erwähnte Schrift und darnach Überweg-Baumgartner 422—424. Über den zum Kreise des Übersetzers Gerhard von Cremona gehörigen, gleichfalls noch dem 12. Jahrhunderts angehörigen Engländer Daniel von Morley (oder Morlai) gab nach cod. Arundel 377, s. XIII im Britischen Museum nähere Nachricht Val. Rose in seiner Abhandlung: *Ptolemaeus und die Schule von Toledo* (Hermes VIII [1874] 327—349); vgl. auch A. Jourdain, *Recherches critiques sur les anciennes traductions d'Aristote,* 2, éd., Paris 1843, 106—107, A. F. P[ollard] in: *Dictionary of National Biography* XXXIX (London 1894) 74 und Haskins, *a. a. O.* 67 f. Herausgegeben ist das im letzten Viertel des 13.

Roger Bacon, bei Witelo und vielen anderen. Fragen der mathematischen Physik, besonders der Optik, folgen, wie bei den Oxfordern Grosseteste und Roger Bacon, bei dem Schlesier Witelo, dem Süddeutschen Dietrich von Freiberg, bei Berthold von Mosburg und vielen anderen. Zoologische und botanische Forschung pflegte Albert der Große. Mathematische und physikalische Probleme beschäftigten auch jenen Kreis von Philosophen des späteren Mittelalters an der Pariser Universität, den jüngst Pierre Duhem [39] in helles Licht, wenn auch nicht stets in die richtige nationale Beleuchtung gesetzt hat: Albert von Sachsen [40], Temo, den Sohn des Juden aus Münster in Westfalen, den auch als Nationalökonom berühmten Nikolaus von Oresme, Heinrich von Langenstein und andere. Es waren die Männer, welche die anthropomorphistische Vorstellung des Aristoteles und der Araber von höheren Geistwesen oder „Intelligenzen" als Bewegern der himmlischen Sphären durch eine physikalische Theorie des Kraftantriebes (impetus) zu ersetzen suchten und auch sonst viele neue Gedanken brachten, in denen ein Physiker wie Duhem den Weg zu Lionardo da Vinci und zu Galilei nachzuweisen suchte. Wie nahe anderseits Nikolaus von Kues schon dem Kopernikus stand, hat ein schon vor Jahren gemachter handschriftlicher Fund gezeigt [41].

Jahrhunderts entstandene Werk von Karl Sudhoff *(Daniels von Morley Liber de naturis inferiorum et superiorum, nach der Hs Cod. Arundel 377 des Britischen Museums zum Abdruck gebracht.* Archiv für Gesch. der Naturwissenschaften u. d. Technik VIII [Leipzig 1917] 1—40). Wesentlich verbessert wird der Text von Alexander Birkenmajer (*Eine neue Handschrift des Liber de naturis inferiorum et superiorum des Daniel von Merlai.* Ebd. IX 1 [1920] 45—52. Es handelt sich um cod. Berol. lat. qu. 387, s. XII). Birkenmajer läßt die Schrift zwischen 1175 und 1187 entstanden sein.

[39] Pierre Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 1e—3e sér. (Paris 1906—1913). *Le système du monde Histoire des doctrines cosmologiques de de Platonià Copernic.* I—V. Paris 1913—1917.

[40] Zu Albert von Sachsen vgl. Adolf Dyroff, *Über Albert von Sachsen,* in: *Beiträge zur Gesch. der Philos. d. M.-A.s,* Supplementband (Münster 1913) 319—346. Inzwischen hat Georg Heidingsfelder, *Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik* [2] (Beiträge XXII 3—4), Münster 1927, nicht zuletzt auf Grund neuer handschriftlicher Funde, die Frage nach Person und Nationalität Alberts gegen Duhem wohl endgültig entschieden.

[41] F. J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa,* Bonn 1847, 97—99. Zur Würdigung vgl. Schanz, *Die astronomischen Anschauungen des Nicolaus von Cusa und seiner Zeit,* Rottweil 1873; Sigm. Günther, *Die Lehre von der Erdrundung und Erdbewegung im Mittelalter bei den Occidentalen* (Studien zur Geschichte der mathematischen und physikalischeu Geographie, Heft 1), Halle 1877, 23 f. 27—34; Ders., *Nicolaus von Cusa und seine Beziehungen zur mathematischen und physikalischen Geographie,* in: *Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik* IX. Festschrift für Moritz Cantor, herausg. von M. Curtze und S. Günther (Suppl. zur Zeitschr. f. Math.

Diese naturwissenschaftliche Bewegung aber steht, wenn wir von jener spätmittelalterlichen nominalistischen Gruppe an der Pariser Universität absehen, durchweg in engerer oder entfernterer Beziehung zum Platonismus. Aristoteles ist der überaus verdienstvolle Führer in der Biologie, der hier bleibende Werte schuf. Hier haben Alfred von Sareshel, Roger Bacon, Albertus Magnus vor allem, und sonst noch viele von Aristoteles gelernt. Aber der Mann der mathematisch-physikalischen Forschung war nicht er. Dafür war unter den Philosophen Plato der Vorkämpfer, der keinen der Mathematik Unkundigen in seine Akademie eingehen lassen wollte, und dessen mathematischer Richtung auch der spätere Platonismus folgte. Wie noch in der Renaissance die platonische Erkenntnistheorie und die pythagoreisch-platonische „Harmonice mundi" einem Galilei und Kepler Richtung geben, ist bekannt[42]. Nicht anders im Mittelalter. Ebenso wie auf den Platonismus von Chartres die neue, durch die Araber übermittelte und gepflegte Naturwissenschaft eine mächtige Anziehung ausgeübt hatte, ebenso zog es jetzt umgekehrt die Naturwissenschaft mit Macht zum Platonismus hin. Das ist schon in der Frühzeit der Fall, wo Daniel von Morley (oder Merlai), der Freund des Erschließers arabisch-griechischer Naturwissenschaft, des Übersetzers Gerhard von Cremona, zugleich den platonischen Timaeus in sich aufnahm[43], jenes naturphilosophische Grundwerk, dessen Einfluß durch das ganze Mittelalter hindurchgeht und dessen Kenntnis auch in der Naturwissenschaft des 14. Jahrhunderts noch nicht erloschen ist[44], wo Alfredus Anglicus von Sareshel, ein anderer noch lange nachwirkender Vertreter der neuen naturwissenschaftlichen Richtung, nicht nur den Arabern, sondern auch dem Makrobius seine Vorstellungen vom Aufbau des Seienden entlehnt.

---

und Phys., herausg. von R. Mehmke und M. Cantor, Jahrg. 44), Leipzig 1899, 123—152, insbes. 128. 139—141; Deichmüller, *Die astronomische Bewegungslehre und Weltanschauung des Kardinals Nikolaus von Cusa,* S.-A. aus: Sitzungsberichte der Niederrheinischen Gesellschaft für Natur- und Heilkunde zu Bonn, 1901, insbes. S. 9—14; Max Simon, *Cusanus als Mathematiker* (in der Festschrift für Heinrich Weber, Leipzig und Berlin 1912, 298—337) 310 f.

[42] Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* I[2] (Berlin 1191) 79. 330 ff. 367 ff. 418 ff.

[43] Val. Rose, *Hermes* VIII (1874) 331.

[44] So beruft sich der zuerst von K. Sudhoff (Archiv für Geschichte der Medizin IX [1915] 31—52) veröffentlichte und aufs neue von H. Diels (Sitzungsber. d. K. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin, 1916, 376 ff.) herausgegebene *Antipocras* (d. h. Anti-Hippocrates) des Magisters Nikolaus von Polen, eines Predigermönches des 14. Jahrhunderts in Montpellier, v. 34, freilich in recht merkwürdiger Weise, auf den Timaeus Platons.

Mächtig an schwillt dieser platonische Strom, als im Zusammenhange mit einer neuen aristotelischen Bewegung, derer wir noch gedenken werden, auch die spätplatonische Gedankenwelt des Plotin und Proklus in Fülle auf das Abendland eindrang. Sah doch auch sonst die lebendige philosophische Entwicklung Plato überall im Lichte dieser neuplatonischen Weiterbildung, wie im lateinischen Mittelalters, so nicht weniger in Byzanz und in der Zeit der Renaissance. Nicht Gemistos Plethon, nicht Ficino und Reuchlin, sondern erst der Neuhumanismus Wilhelm von Humboldts und Schleiermachers haben den echten Platonismus der Perikleischen Zeit wieder erstehen lassen, über dessen Sinn, wenn auch nicht für die Welt- und Lebensanschauung, so doch für die Wissenschaft übrigens ja noch jetzt die Gelehrten streiten. Jener Neuplatonismus aber bot, trotz aller Transzendenz seiner verstiegenen Metaphysik und trotz seiner mystisch-religiösen Grundstimmung, gerade der Naturforschung jener Zeit gar vieles, was mit ihrem inneren Geisteszuge sich berührte, in der arabisch redenden Wissenschaft des Orients, wie in der lateinisch schreibenden des Abendlandes. Durch die Aufnahme der stoischen Naturphilosophie hatte ja dieser Neuplatonismus zu dem metaphysisch-religiösen Transzendenzgedanken ein naturalistisches Gebiet hinzugefügt und hatte mit seiner Emanationstheorie auch die intelligibele Welt in einen Fluß naturhaften, wenn auch ewigen Werdens verwandelt.

Den Wegen, auf denen jener Neuplatonismus seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert dem Abendlande so machtvoll aufs neue zuströmte, kann ich hier nicht näher nachgehen. Auf das Ideengeschichtliche kommt es mir an; das rein Literargeschichtliche kann nur flüchtig berührt werden[45]. Allbekannt ist, wie der Hauptweg durch die arabische Philosophie ging, deren Erzeugnisse im 12. und 13. Jahrhundert von zahlreichen Übersetzern in das Lateinische übertragen wurden. Darunter waren rein neuplatonische Werke, wie die „Lebensquelle" des jüdischen Philosophen Ibn Gebirol — Avicebrol oder Avencebrol nannten ihn die Lateiner —. Aber auch die Schriften der Aristoteliker, wie Alfarabi und Avicenna, waren, dem Entwicklungsgange der islamischen Philosophie entsprechend, ganz durchzogen von jenem Neuplatonismus, von dem selbst der Verkünder eines reinen Aristotelismus, Averroes, sich vergeblich freizumachen suchte[46]. Und

[45] Vgl. z. B. Überweg-Baumgartner 369 ff. 405 ff.

[46] Wie die byzantinischen Aristoteleserklärer des Mittelalters, ein Psellos, Johannes Italos, Eustratios von Nikaea u. a. (über sie Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*[2], München 1897, 433) sich in ihren platonisierenden Auf-

auch Werke der antiken Neuplatoniker selbst lernte man jetzt neu kennen. Gewiß waren auch der früheren Zeit solche nicht völlig fremd gewesen. Lagen doch, wie wir schon sahen, von Anfang an die Schriften des Boethius und des für den frühmittelalterlichen Platonismus so wichtigen Makrobius vor, der seinerseits insbesondere von Porphyr abhängig war, und waren doch schon im 9. Jahrhundert die ganz von neuplatonischer Metaphysik und neuplatonischer Erkenntnismystik erfüllten Schriften des Pseudo-Areopagiten Dionysius durch den des Griechischen kundigen Iren Eriugena in das Lateinische übersetzt und ausgenutzt. Aber das waren doch nur Denker zweiten, zum Teil sogar dritten Ranges, keine Neubegründer, sondern Übermittler. Jetzt dagegen traten auch die führenden Autoren des antiken Neuplatonismus, Plotin und Proklus, hinzu. Freilich erschienen auch sie nicht, wenigstens zunächst nicht, in ihrer originalen Gestalt, sondern nach dem Vorgange der Araber lange unter der Schutzmaske des zum „Philosophen" schlechtweg gewordenen Aristoteles.

Aus einer Schrift des schulmäßigsten unter den Neuplatonikern — „als Scholastiker" des Neuplatonismus hat man ihn oft bezeichnet —, des Proklus, hatte bekanntlich schon ein Araber eine dem Aristoteles beigelegte Abhandlung „Über das reine Gute" zusammengestellt. Als aristotelischer „Liber de causis" wurde das Werk auch dem lateinischen Abendlande zugeführt[47], wo es eine Hauptquelle neuplatonischer Anschauungen wurde. Sogar von solchen, die, wie Thomas von Aquino, die eigentlichen Grundlagen des Neuplatonismus entschieden ablehnen und — wir kommen noch darauf — ihm nur einzelne in fremden Zusammenhang eingebettete Gedanken entnehmen, machen doch von den tiefsinnig klingenden Sätzen des Liber de causis und seiner Quelle Proklus gern in schmückenden Zitaten einen wenigstens dekorativen Gebrauch. Wie weit die Einwirkung jenes Buches auch über die eigentliche Fachphilosophie hinausging, kann uns Dante bezeugen,

---

fassungen an die spätgriechischen neuplatonischen Aristoteles-Kommentatoren, einen Themistios, Simplikios, Ammonios, Philoponos, Olympiodoros, David den Armenier u. a., unmittelbar anschließen, so ist das gleiche bei den Syrern und Arabern der Fall. Für Avicenna kommt insbesondere eine starke Beeinflussung durch Themistios in Betracht; vgl. Benzion Kellermann, *Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson. Übersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes* I (Berlin 1914) 232 ff. — Über den Weg, auf dem Plotin zu den christlichen, arabischen und jüdischen Philosophen kam, handelt Fr. Picavet, *a. a. O.* 110—116.

[47] Otto Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen liber de causis*, Freiburg i. Br. 1882, und dazu: [Georg Freiherr] v. H[ertling] in: *Histor.-pol. Blätter*, Bd. 90 (1882), 717—735.

bei dem es in der Schrift über die Monarchie und im „Convito" des öfteren bedeutungsvolle Verwendung findet[48], sowie jener Schüler Meister Eckharts, der in einer deutschen Predigt neben Worten des Apostels Paulus, Augustins und des angeblichen Areopagiten auch einen längeren Satz aus dem Liber de causis anführt[49].

Weniger deutlich zutage tritt der Einfluß einer anderen pseudo-aristotelischen Schrift, der — ursprünglich syrischen — „Theologie des Aristoteles"[50], die zwar auch schon am Ende des 12. Jahrhunderts aus dem Arabischen in das Lateinische übersetzt worden ist, aber auf die Lateiner doch nur vereinzelt und zum Teil wohl mehr indirekt einwirkte. Dieselbe ist bekanntlich eine freie Bearbeitung von Abhandlungen des eigentlichen Begründers des systematischen Neuplatonismus, des Plotin[51].

---

[48] Const. Sauter, *Dante und der liber de causis* (s. oben Anm. 17).

[49] Predigt über Psalm 2, 7: „Filius meus es tu, ego hodie genui te" aus einem anonymen Predigtzyklus, Schule Meister Eckeharts, bei Adolf Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts,* Jena 1912, 68—77. Die Predigt beginnt: „Da die haidenischen maister da redent von der natur, da sprechen si: prima causa plus est influens super suum causatum quam causa secunda vniuersalis. Cum ergo remouet causa secunda vniuersalis virtutem suam a re causata vniuersali, primaria non auffert virtutem suam ab ea. Dew erst sach in allen den dingen ist merer vnd nähenter ein fliezzen dem, des sach si da ist, denn die ander sach, die doch auch ein sach ist des selben." Das ist wörtlich der Anfang des Liber de causis (nur daß es dort heißt: „Omnis causa primaria etc."); vgl. Bardenhewer, *a. a. O.* 163.

[50] Fr. Dieterici gab 1882 den arabischen Text heraus und zugleich eine deutsche Übersetzung (*Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen,* Leipzig 1883). Die Zurückführung auf Plotin gab Valentin Rose, *Deutsche Literaturzeitung* IV (1883) 843—846; eine sorgfältige Behandlung aller einschlägigen Fragen bietet Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher,* Berlin 1893, 241—245. Über die syrische Zwischenstufe: A. Baumstark, *Zur Vorgeschichte der arabischen Theologie des Aristoteles,* in: *Oriens christianus* II (1902) 187—191. — Wo man Plotin ausdrücklich erwähnt, geht die Bekanntschaft mit ihm auf Macrobius, *Comment. in somnium Scipionis* I (c. 8) zurück; vgl. z. B. Bonaventura, *Coll. in Hexaem.* VI, 25. 27, Bd. V, p. 764 a ed. Quaracchi und Thomas, *S. th.* 1ª 2ae q. 61 a. 5 sed contr. Nach Thomas auch bei Meister Eckhart in seiner lateinischen Rechtfertigungsschrift ed. Daniels p. 16, 12—15 (Beitr. XXIII 5, Münster 1923).

[51] Im Text sind von den unter des Aristoteles Namen gehenden neuplatonischen Werken nur die beiden erwähnt, deren Quellen, Proklus und Plotin, völlig klar vorliegen: der *„Liber de causis"* und die *„Theologie des Aristoteles"*. Bekanntlich waren aber bei den Lateinern des Mittelalters noch verschiedene andere aus dem Arabischen übersetzte pseudo-aristotelische Werke neuplatonischen Charakters verbreitet, die indes von minderer Bedeutung waren, als namentlich der so einflußreiche *Liber de causis.* Dahin gehört das *„Buch vom Apfel"* („Aristoteles *de pomo*" oder

So waren nicht nur die Gedanken, sondern zum Teil selbst die Worte der beiden Schulhäupter des Neuplatonismus, Plotin und Proklus, seit dem Beginn der neuen Bewegung im ausgehenden 12. Jahrhundert bekannt, wenn auch nur in umgestalteter Form und veränderter Ordnung. Das letzte Drittel des 13. Jahrhunderts brachte denn auch direkte Übertragungen wenigstens einiger Schriften des Proklus aus dem Griechischen durch Wilhelm von Moerbeke, insbesondere derjenigen Schrift, welche dem arabischen Redaktor des pseudo-aristotelischen Liber de causis als Quelle gedient hatte[52]. Doch konnten diese griechisch-lateinischen Über-

---

„*de morte*") — seine lateinische Übersetzung entstand im Kreise König Manfreds —, in dem der sterbende Aristoteles über die Unsterblichkeit der Seele redet, bis der belebende Apfel seiner Hand entfällt. Viel gelesen war auch die Pseudo-Politik des Aristoteles an Alexander, bekannt unter dem irreführenden Namen „*Secretum secretorum*", welche Philippus Clericus gegen 1200 in das Lateinische übersetzte, nachdem wenigstens ein Teil schon vorher durch den zum Christentum übergetretenen Juden Johannes Hispanus (Avendeath), den Gefährten des Dominicus Gundissalinus, in das Lateinische übertragen war. Auch in das Spanische, Französische, Italienische, Englische und Deutsche ist das Werk übertragen. Roger Bacon erwähnt es öfter, und von seiner andauernden Beliebtheit noch am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit zeugen die wiederholten Drucke (außer mehreren undatierten Inkunabeln Bologna 1501; Paris 1520. Das physiognomonische Kapitel ist neuerdings kritisch herausgegeben von Rich. Foerster, *Scriptores physiognomonici graeci et latini* II [Lipsiae 1893] 181—222). Ganz neuplatonisch ist in diesem „*Secretum secretorum*" z. B. die Rangordnung: Gott, Intellekt, Seele, Materie (in dem Abschnitt: De exitu rerum in esse); ebenso die Darlegungen über den Ursprung der Seele. Das Weitere über die Schrift bei V. Rose, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate,* Berlin 1854, 183—185; Ders., *Verzeichnis der lateinischen Hss der K. Bibliothek zu Berlin* II 3 (Berlin 1906) 1217; Hermann Knust, *Ein Beitrag zur Kenntnis der Escorialbibliothek.* Jahrbuch für romanische und englische Literatur, herausg. von L. Lemcke X (1869), insbes. S. 153—172. 272—303; M. Steinschneider, *Spanische Bearbeitungen arabischer Werke,* ebend. XII (1871) 353—376, insbesondere 366 ff.; Ders., *Die hebr. Übersetzung des Mittelalters* 245—259; Rich. Foerster, *De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum commentatio,* Univ.-Progr. Kie l1880 (kleine Berichtigungen dazu über Lesungen der Münchener Hs habe ich im *Archiv f. Gesch. d. Philos.* V [1892] 116 gegeben); Ders., *Handschriften und Ausgaben des pseudo-aristotelischen Secretum secretorum,* in: *Centralblatt für Bibliothekswesen* VI (1889) 1—22; M. Grabmann, *Forschungen über die lat. Aristotelesübersetzungen* 250.

[52] Bardenhewer, *a. a. O.* 271 f. Über die Übersetzertätigkeit des Wilhelm von Moerbeke: Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote,* 2e éd., Paris 1843, 67 ff.; Clem. Baeumker, *Witelo* 201 ff.; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique,* Bruxelles-Paris 1910, 47 ff.; M. Grabmann, *Über eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruni,* in: *Festgabe für G. v. Hertling,* Freiburg 1913, 133—142; Ders., *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d.

tragungen wohl über die literarischen Verhältnisse aufklären und schon Vorhandenes reicher gestalten; Neues dagegen hat jene von Byzanz ausgehende Vermittlung für die neuplatonische Gedankenwelt des lateinischen Mittelalters kaum gebracht. Sie setzt erst wieder mit bedeutungsvollen Gaben ein, als in der Renaissance auch der Zugang zu den Enneaden Plotins selbst durch sie eröffnet wurde.

Von diesem griechisch-arabischen Neuplatonismus nun, der auch den Aristotelismus der islamischen Peripatetiker mehr oder minder durchsetzt hat, ist die naturwissenschaftliche Bewegung des Abendlandes seit dem Beginn der Hochscholastik ganz und gar durchtränkt. Selbst ein Albert der Große, obwohl Herold der aristotelischen Richtung, nimmt ihn in sich auf, wenn er auch innerlich und äußerlich mit ihm im Kampfe liegt. „Aristoteles und Plato" ist nach Alfarabis Vorgang daher seine Forderung[53], wie die des Neuplatonismus umgekehrt: „Plato und Aristoteles" gewesen war. Auch bei Grosseteste und Roger Bacon begegnen

---

M.-A.s XVII 5—6, Münster 1916), 146—163; Leon. Dittmeyer, *Guilelmi Moerbekensis translatio commentationis Aristotelicae De generatione animalium* (G.-Progr., Dillingen 1914/15), 4 f.

[53] Albertus, *Metaph.* I, tr. 5, c. 15, Bd. VI, 113 a Borgnet: Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis. Natürlich ist — worauf schon G. v. Hertling, *Albertus Magnus,* Beiträge zu seiner Würdigung[2] (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s XIV 5—6, Münster 1914) 34 Anm. 1 und G. Endriss, *Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik,* München 1886, 55 f. aufmerksam machen — hier zu beachten, daß Albert in seinen Paraphrasen vielfach fremde Quellen, Alfarabi, Avicenna usw., sich einverleibt. Hier dürfte Alfarabi die Quelle sein, der ja zur Durchführung jenes Gedankens eine eigene „Harmonie zwischen Plato und Aristoteles" verfaßte, mit der Fr. Dieterici seine Ausgabe der philosophischen Abhandlungen Alfarabis (arabisch Leiden 1890; deutsche Übersetzung ebd. 1892) beginnt. Mit Recht macht Gaul, *a. a. O.* 157 Anm. 2 darauf aufmerksam, daß angesichts der nicht geringen Zahl ähnlicher Aussprüche Alberts das Gewicht dieser Stelle aber auch nicht allzusehr herabgesetzt werden darf. So meint Albert ganz neuplatonisch *De nat. et orig. animae* I[2] (Bd. IX, p. 378 b Borgnet), daß zwischen Plato und Aristoteles nur in der Weise der Darstellung, nicht in der Sache, ein Unterschied bestehe, und *Summa theol.* II, tr. 12 q. 69 m. 2 a. 2 (XXXIII 16 b Borgnet) will er für die Betrachtung der Seele in sich dem Plato, für ihre Betrachtung als Form des Körpers dem Aristoteles folgen. Vgl. auch *De an.* II, tr. 3 c. 6 (V, p. 243 b); *Analyt. post.* I, tr. 1 c. 5 (II, p. 18 a) und dazu Artur Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen. Nach den Quellen dargestellt* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, IV 5—6, Münster 1903—1906) 14—18, 366. Als „inter philosophantes praecipuus" erscheint Plato auch in der sonst schon ganz aristotelisch gehaltenen theologischen Summe Alberts: *S. theol.* II 1, q. 4 a. 5, part 1 (XXXII p. 96 b). — Über Alberts Stellung zum Neuplatonismus: v. Hertling, *Albertus Magnus* 44 ff.; A. Schneider, *a. a. O.* 2 ff. 295 ff.

wir den Spuren jenes Neuplatonismus. Witelo und Dietrich von Freiberg sind von ihm erfüllt. Berthold von Mosburg, in der Naturwissenschaft wie in der Philosophie wahrscheinlich Dietrichs Schüler, schreibt sogar zu einer Schrift des Proklus einen ausführlichen Kommentar[54].

Was jene der Naturerforschung zugewandten philosophischen Denker dem Neuplatonismus entnehmen, sind, von einer Fülle von Einzelbeziehungen abgesehen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, vor allem drei Grundgedanken: die Emanationslehre, die Lichtmetaphysik, und die stoisch-neuplatonische Vorstellung von einem den Kosmos durchwaltenden Zusammenklang. Die religiöse Seite des Neuplatonismus dagegen spricht hier nicht mit; wir werden ihr bei der Mystik begegnen.

Daß das unerfaßbare, unnennbare erste Prinzip alles Seins und aller Wirklichkeit aus seiner überquellenden Fülle eine Kraft ausgehen lasse, nicht durch substantiale Entfaltung seines Wesens, sondern durch dynamische Ausstrahlung, daß diese Kraft, in sich und nach unten hin betrachtet, selbständigen Bestand gewinne und so zum Weltgeist werde, daß dieser Geist aus sich die Weltseele, und wieder die Seele aus sich die bildende und schaffende Natur hervorgehen lasse, daß darum ein Strom des Lebens von der unfaßbaren ersten Quelle durch die erhabenen Intelligenzen der Hochwelt, durch die Sphärengeister und den die Menschheit erleuchtenden Intellekt, hinabsteige zur einzelnen Menschenseele einerseits, zum sichtbaren Kosmos anderseits: diese uns seltsam anmutenden, insbesondere durch die Araber vermittelten neuplatonischen Anschauungen berauschten damals viele unter den der Naturerforschung zugewandten Denkern. Für das ineinandergreifende, fließende Leben der Natur mochten sie in einer solchen emanatistischen Theorie der Geistwelt den metaphysischen Unterbau sehen, im Grunde nicht viel anders, als wie zu Beginn des 19. Jahrhunderts Schelling und Hegel in der Struktur des subjektiven Geistes und seiner Entwicklung zum Bewußtsein den Schlüssel auch zum Verständnis der Natur zu erblicken glaubten. Ganz zwar hat keiner jener mittelalterlichen Denker des christlichen Abendlandes diese neuplatonische Emanationslehre und die mit ihr in Verbindung stehende Lehre von den Intelligenzen übernommen. Aber Anklänge daran finden sich doch mehrfach, ins-

[54] Über ihn M. Grabmann, *Zeitschr. f kath. Theologie,* Bd. 29 (1905), 626; *Philos. Jahrbuch,* herausg. v. Gutberlet XXIII (1910), 53 f.: *Gesch. der scholast. Methode* II (1911), 470; E. Krebs, *Dietrich von Freiberg* (Münster 1906), 50 Anm. 2; J. Würschmidt, *Dietrich von Freiberg Über den Regenbogen* (Münster 1914), S. XIV, Anm. 1; Überweg Baumgartner 562f.

besondere bei dem Optiker Witelo und bei Dietrich von Freiberg, während Albert der Große hier bloß referiert und nicht nur in theologischen Schriften, sondern auch in seiner „Physik“ [55] ausdrücklich erklärt, daß die Stufen des Seins nicht Stufen der Emanation, sondern der göttlichen Willenssetzung seien.

Findet hinsichtlich der metaphysischen Emanationslehre auch bei den Denkern dieses Kreises starke Zurückhaltung statt, so handelt es sich bei der Auffassung der sichtbaren Welt als eines von Sympathie durchwalteten Kosmos um ein schon längst rezipiertes Erbgut vom humanistischen Platonismus her. Aber gestärkt wird jetzt diese Auffassung aus mancher neuen Quelle, insbesondere durch arabische Vermittlung. Freilich kommt jetzt auch manches Abergläubische aus Astrologie und okkulter Pseudo-Wissenschaft hinzu, wie später bei Giordano Bruno, was im antiken Neuplatonismus, wenigstens dem Plotins, doch nur erst leicht angelegt war und erst dem späteren, Griechisches und Orientalisches mischenden Synkretismus angehört. Der sonst so verständige und klar sehende Roger Bacon steckt tief in dieser Kehrseite jener poesievollen Naturauffassung [56].

Was aber in jenem Kreis am meisten hervorsticht und am weitesten auch in die theologisch-religiöse Bewegung, in Scholastik und Mystik, einschlägt, das ist jene eigentümliche, reich durch-

---

[55] Albertus, *Phys.* VIII, tr 1, c. 15 (III, 555 ff. Borgnet), wo der Hauptunterschied der Ansicht der Peripatetiker und der eigenen Alberts kurz und prägnant darin erblickt wird, daß nach den ersteren zwar „mundus procedit a prima causa per intellectum et voluntatem“, aber „per modum necessitatis“, während nach Albert dieser Hervorgang erfolgt „a prima causa secundum electionem suae voluntatis“ (556 b),

[56] Vgl. P. Mandonnet, *Roger Bacon et le Speculum astronomiae* (1277), Revue néo-scolastique XVII (1910), 313—335; Ders., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin du XIIIe siècle*, 2e éd. (Les Philosophes belges VI—VII, Louvain 1908—1911) I 244—248; Hugo Höver, *Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen* (Limburg 1912), 318—320 (in betreff mancher nicht unwichtiger Punkte, hinsichtlich derer ich mit dieser sorgfältigen und gründlichen Schrift Hövers nicht übereinstimmen kann, verweise ich auf die Darlegungen in: Cl. Baeumker, *Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehre von Materie und Form, Individuation und Universalität*, Münster 1916). — Was an solchem astrologischen und verwandten Aberglauben damals alles als Lehre der „Platonici“ im Schwange war, zeigt besonders kraß eine Stelle in Alberts Tierbuch, Albertus, *De animalibus* III, tr. 2, c. 8 (III, § 153, p. 344, 37 f., ed. Stadler, *Beitr.*, XV, Münster 1916): Hoc autem antiqui Platonici mirabili confirmabant signo, quod videlicet aliquando sine masculo confortatur virtus formativa seminis feminae et impraegnatur ex se ipsa et concipit et parit. Confortationem autem hanc dicunt fieri per stellas, praecipue in primo et quarto climate, in quibus virtus stellarum est magis certa et magis efficax etc. Albert wendet im Namen der „Peripatetiker“ sich dagegen (§ 154).

gebildete Anschauung vom Licht, die ich im Gegensatz zur physikalischen Theorie als Lichtmetaphysik bezeichnen möchte[57].

Uralte Vorstellungen treten in dieser Lichtmetaphysik uns entgegen, die jene, tiefen Sinnes volle Dreiheit des weltdurchstrahlenden Lichtes, des gestaltenden und bildenden Lebens, der unserer Vernunft entgegenleuchtenden Wahrheit in das Metaphysische hinausprojiziert. In Indien und dem semitischen Orient treffen wir ihre Spuren, wir finden sie bei Philo, in den sogenannten hermetischen Schriften, in der gnostischen „Pistis Sophia“[58]; voll ausgebildet ist sie bei Plotin und im späteren Neuplatonismus. Von da kommt sie zu den Arabern und zur jüdischen Kabbala[59] und gibt auch der byzantinischen Mystik[60] zum Teil ihr charakteristisches Gepräge. Wieweit auch im lateinischen Abendlande die Verbreitung dieser Lichtmetaphysik war, wo Augustin das Vorspiel zu ihrer mittelalterlichen Blüte gab[61], das hat die Forschung der letzten Jahre gezeigt. Die anonyme Schrift „Über die Intelligenzen“ zeigt sie schon in voller Durchbildung. Der Engländer Grosseteste[62] und Witelos „Perspektive“ vertreten sie; bei Roger Bacon klingt manches deutlich an sie an. Bei Albertus Magnus und bei Bonaventura begegnet sie uns an zahlreichen Stellen; und wenn der erstere mehr berichtend von ihr spricht, so hat sie Bonaventura, mit Ausnahme der in das Pantheistische hinüberspielenden Anwendungen, fast ganz sich zu eigen gemacht und in der Gleichsetzung von Licht, Form und Schönheit auch ästhetisch verwertet[63]. Ganz steht Dante unter ihrem Einfluß. Wenn er, von Beatrice geführt, aus der sichtbaren Körperwelt eintritt in den Himmel des Empyreums,

---

[57] Der von mir *Witelo* 379 u. ö. verwendete und damals (dieser Teil des Buches lag schon 1903 gedruckt vor) neu geprägte Ausdruck „Lichtmetaphysik“ hat sich seitdem in der einschlägigen Literatur eingebürgert.

[58] Jos. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, XII, 2—4), Münster 1914, 21 ff.

[59] S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe* (Paris 1859) 492 f.

[60] Insbesondere bei den Mystikern Symeon dem Jüngeren und Niketas Stethatos, in der mystischen Lehre der Hesychasten vom unerschaffenen göttlichen Licht und bei deren Verteidiger Gregorios Palamas. Vgl. A. Ehrhard in Krumbachers *Gesch. der byzant. Lireratur* [2] (München 1897) 103 f. 152 ff.

[61] Baeumker, *Witelo* 372—377. Wie durch diese Lichtmetaphysik viele Schwierigkeiten in Augustins Theorie des Erkennens erklärlich werden, zeigt Joh. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s. XIX, 1), Münster 1916, 65 f.

[62] Ludwig Baur, *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste* (s. Anm. 16) und darnach Überweg-Baumgartner 427 f.

[63] Cl. Baeumker, *Witelo* 394—407. 425—440. 450 f. 454 f.; E. Lutz, *Die Ästhetik Bonaventuras* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, Supplementband, Münster 1913), 200 f. 209 f.

der reines Licht ist,
Intellektuelles Licht, erfüllt mit Liebe,
Liebe des ew'gen Guts, erfüllt mit Wonne[64],

wenn er, um das Geheimnis der einen göttlichen Natur in der Dreiheit der Personen zu veranschaulichen, zur Lichtsymbolik greift und in

der unergründlich klaren
Substanz des ew'gen Lichts

drei Kreise uns schauen läßt,

dreifach an Farbe und von einem Umfang[65],

wenn er bei der Schilderung des verklärten Leibes das geistige und das körperliche Licht ineinander übergehen läßt[66], so ist das alles so gar nicht aristotelisch-thomistisch; denn Thomas bekämpft als Aristoteliker jene Lichtmetaphysik scharf und sucht sie sogar aus Augustin hinwegzudeuten[67]. Wohl aber führt es uns zu jenem platonischen Flügel der Scholastik und läßt sich aus Plotin und Proklus, aus dem Traktat „Über die Intelligenzen" durch mancherlei Analogien erläutern[68]. Noch auf lange Zeit hinaus läßt diese Lichtmetaphysik sich verfolgen. Nikolaus von Kues hat sie in die Renaissance geführt[69], wo Giordano Bruno ihr begeisterter Verkünder wird und der Lehrer der platonischen Philosophie in

---

[64] Dante, *Paradiso* XXX, 37 ff.:

Con atto e voce di spedito duce
Ricominciò: „Noi semo usciti fuore
Del maggior corpo al ciel ch'è pura luce;
Luce intellettual piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolzore."

[65] *Paradiso* XXXIII, 115 ff.:

Nella profonda e chiara sussistenza
Dell' alto Lume parvemi tre giri
Di tre colori et d'una continenza;
E l'un dall' altro, come Iri da Iri,
Parea riflesso, e il terzo parea fuoco
Che quinci e quindi egualmente si spiri.

[66] *Parad.* XIV, 37—60.

[67] Baeumker, *Witelo* 415—419; Bruno Nardi, *Sigieri di Brabante nella divina Comedia e le fonti della filosofia di Dante.* Estratto dalla „Rivista di filosofia neo-scolastica" (aprile e ottobre 1911, febbraio e aprile 1912). Spianate (Pescia) 1912, 35—37; Ders., *Intorno al tomismo di Dante e alla quistione di Sigieri,* in: *Giornale Dantesco* XXII, (Firenze 1914), Heft 5.

[68] So vergleiche man mit der Anm. 59 angeführten Stelle etwa Plotin, *Enn.* IV 3, 17, p, 26, 10 Müller: *ἔστι γάρ τι οἷον κέντρον, ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων, ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός.* Natürlich walten zwischen Plotin und Dante die Unterschiede ob, die aus der Nachordnung von Urwesen, Nus, Weltseele bei Plotin gegenüber der Gleichordnung der drei Personen in der Trinität bei Dante sich ergeben müssen.

[69] Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* II 14.

Ferrara, der Dalmatiner Francesco Patrizzi, sie fast zur Monomanie werden läßt[70], und auch bei unserem deutschen Dichter, der in seiner Naturerforschung ja ganz ähnlich gestimmt ist, bei Goethe, klingt sie uns noch entgegen:

So im Kleinen ewig wie im Großen
Wirkt Natur, wirkt Menschengeist, und beide
Sind ein Abbild jenes Urlichts droben,
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet[71].

So sind gar mannigfach die platonischen Motive, die in der naturwissenschaftlichen Bewegung der Zeit sich regen und von hier aus auch in andere Kreise übergreifen. Nicht alle sind von gleichem Wert. Gar manches ist Phantastik, wie vieles in jener Lichtmetaphysik; anderes ist gar Verirrung und Abweg von der Wissenschaft. Aber bedeutungsvoll bleiben doch zwei Grundmotive: der ästhetische Sinn für die Natur und die Vorstellung von einem die ganze Natur durchziehenden Zusammenhang. Jener ästhetische Sinn war es, der immer wieder das Interesse auch für die streng wissenschaftliche Erforschung der Natur belebte. Das andere Motiv aber, die Vorstellung von einem allgemeinen Weltzusammenhang, nahm in phantasievoll metaphysischer Form vorahnend den Gedanken voraus, der seit Galilei die moderne Naturforschung begründete, den Gedanken einer alle Erscheinungen des Naturverlaufs beherrschenden Naturgesetzlichkeit. Dazu freilich mußte er zuvor noch eine nüchtern wissenschaftliche Umgestaltung erfahren. Nicht mehr metaphysische Wesensflüsse und metaphysische Seinsentwicklungen galt es zu erklären, sondern den Fluß der Erscheinungen in mathematisch bestimmbare Regeln zu fassen und für die Phänomene der Natur das allgemeine Gesetz induktiv und analytisch festzustellen. Wie diese Umgestaltung im Kampfe gegen den hier versagenden Aristotelismus zum Teil wieder mit Denkmitteln platonischen Gehaltes durchgeführt wurde, freilich nicht ohne daß in der Hitze des Kampfes auch wertvolle Gedanken des Aristoteles zunächst verlorengingen, das näher zu verfolgen wäre eine nicht unwichtige Aufgabe, auf die ich aber an dieser Stelle verzichten muß.

IV.

Schon mehrfach sahen wir, wie der Platonismus auch in die theologischen Kreise überschlug und auch auf die theologisch orientierte philosophische Bewegung bestimmenden Einfluß ausübte.

---

[70] Baeumker, *Witelo* 414 f.

[71] Goethe, *Vorspiel zur Eröffnung des Weimarischen Theaters am 19. Sept. 1807* (Großherzogin-Sophien-Ausgabe, Weimar, I. Abt., Bd. 13, S. 30).

Der Hauptweg des Platonismus in die theologische und theologisch-philosophische Spekulation des Mittelalters, neben dem alle anderen Bahnen zurücktreten, führt bekanntlich durch Augustin. Augustin aber, der wenigstens im früheren Mittelalter, in einer Zeit, wo man den Aristoteles nur als Logiker kannte, wie in der Theologie, so auch in allen sachlichen Fragen der Philosophie der Hauptlehrer für den theologischen Kreis ist, hinsichtlich der Fragen der Erkenntnislehre und des Seelenlebens so gut, wie hinsichtlich der Grundlagen der Sitten- und Gesellschaftslehre; Augustin, der auch dann, als in der Zeit der Hochscholastik die aristotelische Metaphysik, Psychologie und Erkenntnistheorie, vor allem durch Thomas von Aquino, zur Herrschaft gebracht war, noch immer, ja in manchem selbst bei Thomas, auch für die Philosophie starke Nachwirkungen ausübt: dieser Augustin ist in seinen Grundgedanken bekanntlich durchaus Platoniker. Nicht der Plato des „Symposion" und des „Phaidros" freilich ist es, der in Augustinus lebt. Ist es doch zweifelhaft, ob er überhaupt einen der Platonischen Dialoge im Original gelesen hat, ja, abgesehen von dem bereits durch Cicero ins Lateinische übersetzten ihm geläufigen Timaeus näher kannte. Was Augustin in sich aufnimmt und mit der kraftvollen Energie eigensten persönlichen Lebens erfaßt, umschmilzt und weiterbildet, ist der Platonismus des späteren Altertums mit seinem religiös transzendenten, weltfernen Geiste, der sich zwar durch die Aufnahme der stoischen Naturphilosophie und der logischen Kategorien des Aristoteles auch für die Diesseitsarbeit bereichert hat, der aber zugleich die Jenseitsbetrachtung, die bei Plato selbst im eschatologischen Mythos des Georgias, im Phaedon, Theaetet und in den späteren Bestandteilen der Politeia und auch sonst schon deutlich durchklingt, weit über Plato hinaus in den Vordergrund gestellt und auch die stoische Lehre vom Weltgesetz religiös gewendet hat. Aber wenn auch spätantiker Platonismus: Platonismus bleibt nichtsdestoweniger Augustins Philosophie[72].

[72] Überhaupt ist zu beachten, daß in der Patristik nicht der „Buchplatonismus" wirksam ist, an den historische Quellenuntersuchungen öfters zu ausschießlich denken, sondern der lebendige zeitgenössische Platonismus in seiner wechselnden Entwicklung, wie ich das in meiner Darstellung der patristischen Philosophie, *Kultur der Gegenwart,* herausg. von Paul Hinneberg I, V, 2. Aufl., 2. Abdr. (Leipzig u. Berlin 1923), S. 278 f. auszuführen versucht habe. — Über Augustins Stellung zum Platonismus und Neuplatonismus handeln u. a. G. Freih. von Hertling, *Augustin,* Mainz 1902, 38 ff.; Wilh. Thimme, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung",* 386—391 (Berlin 1908), S. 28—38; Jos. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* (Freiburg i. Br. 1909) I 84 ff. II 278 ff.; Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift „De Civitate Dei",* München und Berlin 1915, 51 ff. 75 ff.

Wie nun auf jener augustinischen Grundlage innerhalb der theologischen Bildung eine immer mehr sich ausgestaltende platonisierende Philosophie erwuchs, von dem Angelsachsen Alchvine an Karls des Großen Hof über Anselm von Canterbury bis zu dem großen deutschen Augustinianer Hugo von St. Viktor, wie dann auch innerhalb der Hochscholastik diese platonisch-augustinische Psychologie und Erkenntnislehre neben der neuen aristotelischen Richtung und vielfach mit ihr sich durchflechtend bei einem Teil der theologischen Schulen sich fortsetzt, das ist oft dargelegt und braucht hier nur gestreift zu werden. Da ist, wie bei Plato, und im Grunde auch bei Augustin[73], die Seele der wahre Mensch. Da finden wir theologisch umgeformt die platonische Ideenlehre, wenn mit Augustin von einem Erkennen im Lichte der ewigen Gottesgedanken, der rationes aeternae, gesprochen wird. Da kommt auch die sinnliche Wahrnehmung nicht, wie später in der aristotelischen Scholastik, als psychophysischer Vorgang dem ganzen Menschen zu, sondern, wie bei Plato und Augustin, durch das Organ hindurch der aufmerkenden Seele. Da sind die Seelenkräfte, deren Einteilung vorwiegend in platonisch-augustinischer Systematik gegeben wird, nicht, wie bei den Aristotelikern, akzidentelle Vermögen, sondern in den Tätigkeiten entfaltet sich nach verschiedenen Richtungen hin das einheitliche Wesen der Seele. Da ist die Seele — was später auch die Aristoteliker, wie Thomas von Aquino, festhielten — nach der plotinischen Formel ganz in jedem Teile des Körpers.

Diese Allherrschaft Augustins aber wird bekanntlich auch im theologischen Kreis mit dem Beginn des 13. Jahrhunderts beeinträchtigt durch die mächtig vordringende neue aristotelische Bewegung. Plato wird abgelöst von Aristoteles. Wie dieses Eindringen des ganzen Aristoteles und die Rezeption des Aristotelismus im einzelnen sich vollzog, das näher zu erörtern, ist wieder nicht dieses Ortes. Nur das sei im Vorübergehen bemerkt, daß auch hier die neuesten Forschungen gezeigt haben, wie die Beziehungen zu Byzanz, die vor allem in Unteritalien und Sizilien lebendig geblieben waren, für die Wissenschaft des lateinischen Abendlandes auch in dieser Sache doch größere Bedeutung hatten, als man lange gelten lassen wollte, eine weit größere noch, als hinsichtlich

[73] Wenn Augustin gelegentlich auch die Zugehörigkeit des Leibes zur menschlichen Natur betont (*De anima et eius origine* IV 2, n. 2 *Civ. D.* XIX 3, n. 1), so bleibt ihm im Grunde doch die Seele als der innere Mensch (homo interior *Epist. 238 ad Posc.*) doch der wahre Mensch. Selbst die platonische Formel vom Leibe als einem dunklen Kerker der Seele kehrt bei ihm wieder: *c. Acad.* I 3 n. 9: Veritatem autem illam solum Deum nosse arbitror, aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosum carcerem, dereliquerit. Vgl. *Epist. ad Hieron.* n. 27.

des Neuplatonismus. Auch für die realphilosophischen Schriften des Aristoteles haben keineswegs, wie man bis vor kurzem meinte, durchwegs arabisch-lateinische Übersetzungen die erste Bekanntschaft vermittelt, sondern es gingen diesen, wenigstens zum Teil, griechisch-lateinische Übertragungen voraus[74]. Die vollständige griechisch-lateinische Wiedergabe des aristotelischen Schriftenkomplexes freilich erfolgte erst, nachdem die arabische Hochflut jene Werke und ihre arabischen Erklärer zu allen interessierten Kreisen des lateinischen Westens getragen und dort heimisch gemacht hatte.

Ebensowenig kann ich hier genauer darauf eingehen, wie im Anschluß an die neu bekannt gewordenen aristotelischen Schriften und deren neuplatonisierende arabische Erklärer in der Philosophie und auch in der Naturwissenschaft, insbesondere in der Biologie, eine lebensfrische, gewaltig vorstürmende aristotelische Bewegung entstand. Auch darüber kann ich nicht reden, wie jener Aristotelismus nun allmählich auch in die Theologie eindrang, wie er jetzt hier, ungleich der früheren Periode, wo man nur die aristotelische Logik kannte, nicht mehr bloß in der formalen Methode, in der Übertragung der dialektischen Beweisformen und des dialektischen Begriffsausgleichs auf die Theologie, sich äußerte, sondern überall da, wo die theologische Erörterung zu erkenntnistheoretischen, psychologischen, metaphysischen oder ethischen Fragen führte, sich geltend machte. All das gehört der Geschichte des Aristotelismus im Mittelalter an. Aber das muß doch auch hier als Beitrag zur Charakteristik des Platonismus im Mittelalter hervorgehoben werden, daß jener Übergang von Plato zu Aristoteles innerhalb der theologischen Entwicklung nicht nur von außen her bedingt war, nicht nur durch eine Veränderung im

---

[74] Für *De anima* (und die *Parva Naturalia*) konnte ich dies, entgegen der üblichen Ansicht von der Priorität der arabisch-lateinischen Übersetzung, beweisen aus der Benutzung einer griechisch-lateinischen Übersetzung in der (von Barach viel zu spät angesetzten) Schrift De motu cordis des Alfredus Anglicus und den Nachweis der von diesem benutzten Übersetzung in einer Nürnberger Hs, womit die herrschende Auffassung in einem wesentlichen Punkte als unrichtig erwiesen war (Baeumker, *Die Stellung des Alfred von Sareshel* usw. 35—41). Ergänzungen dazu — im Anschluß an Forschungen von Charles Homer Haaskins — bei Cl. Baeumker, *Zur Rezeption des Aristoteles im lateinischen Mittelalter,* Philos. Jahrb., herausg. v, Gutberlet XXVII [1914] 478—487, und: *Lateinische Übersetzungen der aristotelischen Analytica posteriora,* ebd. XXVIII [1915] 320—326). Neuere Untersuchungen bieten auch Artur Schneider, *Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie* (s. Anm. 16) und in umfassendster Weise auf Grund ausgedehntester handschriftlicher Forschungen M. Grabmann in seiner gleichfalls Anm. 52 schon erwähnten neuen Schrift.

Entwicklungsgange der Philosophie, noch weniger etwa, wie Prantl meinte, bloß durch die neue Stoffzufuhr. Vielmehr geht jener Wechsel mit einer stark veränderten Stellungnahme in der religiös-theologischen selbst zusammen[75].

Im früheren Mittelalter nämlich war die theologische Spekulation beseelt von dem Bestreben, nicht nur metaphysische Wahrheiten, wie Gottes Existenz und Einheit, durch Vernunftschlüsse zu erweisen. Sie suchte vielmehr auch die besonderen religiösen Dogmen, wie Trinität und Menschwerdung, mehr oder minder als vernunftgemäß, ja als von der Vernunft gefordert, darzutun. Wie einst Klemens von Alexandrien und Origenes, wollen auch führende Geister jener Zeit die Pistis zur Gnosis, freilich nicht zu einer die traditionellen Grundlagen völlig umformenden Gnosis, erheben. „Credo ut intellegam", ist die Devise, die Anselm von Canterbury im Anschluß an Augustin prägt. In diesem Sinne schreibt er sein „Monologium" und „Cur Deus homo". Fest an Augustin sich haltend und innerhalb der geläufigen lateinischen Tradition verbleibend, konnte Anselm den Einklang mit der kirchlichen Lehranschauung wahren und selbst zum gefeierten kirchlichen Lehrer werden. Aber bereits der einsam stehende, des Griechischen kundige Johannes Scottus Eriugena, der über Augustin hinaus an griechischen Platonismus und griechischen Neuplatonismus sich anschloß, war bei diesem Versuche zu einer rationalistischen Umdeutung von Glaubenslehren geführt worden. Der für die Weiterentwicklung entscheidende Zusammenstoß aber erfolgte bei Abälard. Schon seine Anwendung der Dialektik auf die Theologie hatte bei den Vertretern der traditionellen Theologie lebhaftesten Anstoß erregt. Indes darin ist er auf die Dauer doch Sieger geblieben. Hier wurde er, wie schon Denifle[76] zeigte, Mit-

[75] Sehr nachdrücklich betont diese innern Gründe des Übergangs von Plato zu Aristoteles auch Ad. Harnack, *a. a. O.* 365 ff. 370 ff. 496 f.; ebeno Reinh. Seeberg, *a. a. O.* 313 ff.

[76] H. Denifle, *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12. Jahrhunderts,* in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters,* herausg. von Denifle und Ehrle I (1885), 584—624 (insbes. S. 618—620); vgl. auch Fr. Picavet, *Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la méthode scolastique,* Paris 1896; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle,* Paris 1909, 149—178. Freilich können wir jetzt Abaelard nur mehr als Mitbegrüuder dieser Methode des dialektischen Ausgleichs zwischen Autoritäten, die wie ein Ja und Nein sich gegenüberstehen, bezeichnen, seitdem sich mehr und mehr gezeigt hat, welcher Anteil auch der Kanonistik an der Ausbildung dieser Sic-et-Non-Methode, die Abaelard in die Theologie einführte, zukam; vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I (Freiburg i. Br. 1909) 234—246, II (1911) 199—221; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle,* Paris 1914, 311—338. Siehe auch oben S. 69 ff.

begründer jener formalen Methode des dialektischen Ausgleichs, die für die Scholastik bleibende Bedeutung gewann. Anders ging es dagegen mit seinem Versuch, auch in den Inhalt des Dogmas die Zeitphilosophie einzuführen. Als zu jenen formalen Anstößen noch der weitere hinzukam, daß, wie der Philosoph Wilhelm von Conches, so auch der Theologe Abälard, dem Platonismus seiner Zeit folgend, aus dem platonischen Timaeus den Demiurgen und die Weltseele als Gegenstück zu der von ihm rationalisierten christlichen Trinität entnahm, und auch in theologischen Dingen auf Makrobius und den Hermes bei Apulejus sich berief[77], da kam es zu jenen Konflikten, die Abälards Leben so tragisch gestalteten und in denen er nicht Sieger blieb. Was aus diesen Konflikten allmählich hervorging, war die scharfe Unterscheidung von Glaubensmysterien und Vernunftwahrheiten, deren für die Hochscholastik typische Form wir bei Thomas von Aquino durchgeführt finden. Jetzt bedurfte man nicht mehr hochfliegender Intuitionen zur freien Nachkonstruktion christlicher Dogmen, wie Plato sie geboten hatte, sondern verlangte nach klaren Ordnungsbegriffen, um Gegebenes in widerspruchsfreier Weise zu entwickeln und das die Vernunft Übersteigende gegen den Vorwurf der Vernunftwidrigkeit zu verteidigen.

Diese klaren Ordnungsbegriffe aber fand man bei Aristoteles. Und er bot noch ein Zweites. Mit dem Erweis eines ersten unbewegten Bewegers, in den seine „Physik" ausmündete, mit den so scharf und klar gefaßten Sätzen seiner „Metaphysik" von der lauteren Aktualität, Immaterialität und denkenden Geistnatur dieses ersten Bewegers bot Aristoteles sich zugleich als eine Stütze der theistischen Weltanschauung dar. So erschien seine Philosophie, wenn nur dieses ausgeschieden, jenes umgebogen wurde, mit anderen Worten, wenn Aristoteles, wie Albert und Thomas es erstrebten, „christianisiert" war, wie geschaffen dazu, für die christliche Welt- und Lebensanschauung den natürlichen Unterbau zu geben, der nach der Idee der Zeit dem übernatürlichen Glaubens- und Tugendleben vorausgehen, von ihm durchdrungen und von ihm erhoben werden sollte.

So wurde Thomas der Aristoteliker, in der reinen Philosophie wie in dem Philosophischen seiner spekulativen Theologie.

---

[77] Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* II[2] (Leipzig 1885) 168; R. L. Poole, *a. a. O.* 170—175; S. M. Deutsch, *Peter Abälard. Ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts,* Leipzig 1883, 284—288; M. Schedler, *a. a. O.* 115—118; R. Seeberg, *a. a. O.* 166 f.; Clement C. J. Webb, *Studies in the History of Natural Theology,* Oxford 1917, 222—226. Umbildung Platonischer Lehren bei Abälard: Jos. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik* (Baeumker, Beitr. VIII 5), Münster 1910, 53 f.

Allein Thomas ist auch in der Hochscholastik nicht alles. Er bezeichnet nur in einer bestimmten Entwicklungsreihe den Höhepunkt. Andere Denkweisen stehen ihm gegenüber, retardierende unter den theologischen Denkern, kühner voranstürmende unter den reinen Philosophen; und auch Seitenwege mancher Art gibt es da. In mustergültiger Weise hat schon vor Jahren Franz Ehrle gezeigt[78], wie der ganze Entwicklungsgang der theologischen Scholastik und der theologisch orientierten Philosophie seit dem beginnenden 13. Jahrhundert zu begreifen ist als Ausgleichsprozeß zwischen der platonisierenden augustinischen Tradition und dem neuen Aristotelismus, ein Ausgleichsprozeß, in dem freilich zugleich auch originale Energie der Synthese und manch bedeutsamer neuer Gedanke hervortritt. Thomas von Aquino vor allem hat jene Synthese kraftvoll durchgeführt. Er steht dabei, was zugleich den Gang dieser ganzen Entwicklungsreihe charakterisiert, im Kampfe nach zwei Fronten. Der Theologe und empirisch besonnene Metaphysiker in ihm richtet sich gegen die dem Avicenna und zum Teil dem Averroes sich anschließenden antitheologischen Aristoteliker unter den Philosophen und ihre phantastische Lehre von der Einheit des Intellekts für die gesamte Menschheit, vor allem im Streit mit dem von Dante gefeierten, bis vor kurzem so rätselhaften Siger von Brabant. Gegen ihn selbst kämpfen anderseits die Freunde der Tradition unter den Theologen, wie der Kanzler der Pariser Universität, Stephan Tempier, und Männer wie Kilwardby und Peckham, die den Aristoteliker Thomas der Neuerung beschuldigten. Doch ich muß mir versagen, die Geschichte dieser Zeit weiter zu verfolgen und das Gewebe ihrer Richtungen zu schildern, dessen Fäden Graf von Hertlings schon angezogener Vortrag[79] an dieser Stelle klarlegte. Denn was an neuen Forschungsaufgaben für diese Zeit seitdem hervorgetreten ist, insbesondere die ersten Kämpfe um den Thomismus nach Thomas' Tode und die Entwicklungsreihe, die zu Duns Scotus führte, liegt außerhalb des Rahmens unserer besonderen Fragestellung.

V.

Wurde durch jenen neuen Aristotelismus innerhalb der theologisch orientierten Scholastik Platσ nun definitiv zurück-

[78] Die beiden grundlegenden Arbeiten waren: Franz Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts,* in: *Arch. f. Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters* V (1889) 603—635, und: *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts,* in: *Zeitschr. f. kath. Theol.* XIII (1889) 172—193.

[79] G. von Hertling, *Wissensch. Richtungen* usw. (s. Anm. 15).

gedrängt? Längs weiß die Forschung, daß dies keineswegs der Fall war. So wenig wie bei den Theologen und Philosophen von Byzanz, wo die von Michael Psellus im 11. Jahrhundert begründete platonische Richtung nicht ausstarb, erlischt auch in der theologisch-philosophischen Bewegung des lateinischen Abendlandes der Einfluß des Platonismus. Nicht einmal bei Thomas von Aquino[80].

Auch in Thomas lebt der augustinische Platonismus fort, wenn auch stark in den Hintergrund gerückt und in den besonderen psychologischen und erkenntnistheoretischen Fragen fast überall durch den Aristotelismus ersetzt oder doch umgedeutet. Und nicht nur solche hergebrachte platonische Elemente, die aus Augustin längst allgemein übernommen waren, sind in ihm lebendig, sondern auch manches platonische und neuplatonische Gut, das ihm auf anderen Wegen zugekommen war. Wenige Beispiele schon, wie sie hier allein gegeben werden können, werden hinreichen, dies zu beweisen und zugleich zu zeigen, daß es bei diesem Platonischen und Neuplatonischen bei Thomas keineswegs nur um Nebensächliches sich handelt, sondern zum Teil um solche Dinge, die tief in seine ganze Weltanschauung eingreifen, freilich vorwiegend in seine theoretisch-metaphysische, nicht in seine ethisch-religiöse, praktische Weltanschauung.

Daß z. B. alle Mitteilung Gottes ein Werk seiner Güte sei, ja daß die charakteristische Eigenschaft der Güte darin bestehe, sich mitzuteilen, dieser bei Thomas so oft wiederkehrende Gedanke, für den er sich gern auf den Pseudo-Areopagiten Dionysius beruft, ist gänzlich unaristotelisch; wohl aber tritt er schon im platonischen Timaeus bedeutsam hervor, um dann im Neuplatonismus Plotins zu einem Grundelement der metaphysischen Weltanschauung zu werden[81]. Wenn ferner Thomas den seinem Meister Aristoteles völlig fremden christlichen Schöpfungsgedanken philosophisch auf der Erwägung aufbauen will, daß die am weitesten verbreitete Wirkung, also hier das allen Dingen Innerlichste, das Sein, von der obersten Ursache, also von Gott, herstammen müsse, so liegt dem die neuplatonische Lehre vom System und der Verkettung der

---

[80] Vgl. auch Ch. Huit, *Les éléments platoniciens dans la doctrine de S. Thomas,* in: *Revue thomiste* XXX (1911).

[81] Thomas, IV. *Sent.* d. 46 q. 1 a. 1 quaest. 2 und dazu Plato, *Tim.* 29 E. Gegenüber dem Neuplatonismus liegt freilich auch hier insofern eine Umbiegung vor, herbeigeführt durch die Ablehnung der neuplatonischen Form der Emanationslehre, daß Thomas den Satz des Pseudo-Areopagiten Dionysius von dem bonum ex quo omnia subsistunt et sunt und dem bonum als esse diffusivum nicht im Sinne der bewirkenden Ursache, sondern nur im Sinne der Zweckursache gelten lassen will: *ebd.* ad 2am quaest. und *Summa theol.* I, q. 5 a. 4 ad 2.

Ursachen zugrunde. Der Liber de causis und seine Quelle Proklus spricht hier zu uns[82]. Derselben Quelle entstammt die für Thomas so charakteristische Anschauung, daß die niedere Ursache nur in der Kraft und unter dem bewegenden Antriebe der höheren wirke[83], eine Anschauung, die in der Gnadenlehre der thomistischen Schule ihre theologische Anwendung erhielt. Neuplatonisch — wenn auch nicht ausschließlich neuplatonisch — ist es, wenn Thomas überall die Mittelglieder nachzuweisen sucht, welche das obere Reich dadurch mit dem niederen verbinden, daß sie an den Eigentümlichkeiten beider teilhaben[84], wie der aus Seele und Leib bestehende Mensch an denen der Geist- und der Körperwelt, die Menschenseele an denen der für sich bestehenden Intelligenzen und der in die Materie ganz versenkten Formen. Ist es hier auch nicht so sehr der einzelne Gedanke an sich, welcher den neuplatonischen Ursprung verrät, so doch das darin lebhaft hervortretende Streben nach stufenförmig geordneter und in sich gebundener Systematisierung.

Auch auf die mannigfache Anwendung des platonischen Prinzips, daß überall die Einheit vor der Vielheit stehe[85], könnte hingewiesen werden. Auf dieses Prinzip stützt Thomas z. B. in seinem Sentenzenkommentar den Beweis für die Einheit Gottes; und wenn er in seiner Gesellschaftsphilosophie die aristotelische Organisationseinheit des Einen in dem Vielen in gewisser Weise durch die Autorität, d. h. die Einheit vor dem Vielen, ersetzt, so liegt dem gewiß auch das kirchliche Fühlen zugrunde[86]; aber ebenso-

[82] Thomas, *Summa contr. gent.* II, c. 15 (dritter Beweis), womit vgl. *Summa theol.* I, q. 8 a. 1.

[83] *Summa theol.* I, q. 82 a. 2; 1 2ae q. 1. a. 6; *ebd.* q. 109 a. 1; *Quaest. disp.* q. 3 de pot. a. 7; q. 6 de malo a. 1 c. und ad 3 u. ö.

[84] *Quaest. disp.* q. 16 de ver. a. 1: Sicut dixit Dionysius 7. cap. De divinis nominibus, divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum; naturae enim ordinatae ad invicem se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo, unde et inferior natura attingit in sui supremo aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans. Ebenso *Contr. gent.* II 68: Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis, wo Thomas sich in gleicher Weise auf Dionysius Ps.-Areopagita bezieht.

[85] *Summa theol.* I, q. 44 a. 1: Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. — Man sieht aus dieser Stelle, daß Thomas des platonischen Ursprungs jenes Prinzips sich sehr wohl bewußt ist. Wenn ähnlich auch Aristoteles, *De caelo* II 4, p. 286 b 16 sagt: *πρότερον τῇ φύσει ἐν ἑκάστῳ γένει τὸ ἓν τῶν πολλῶν καὶ τὸ ἁπλοῦν τῶν συνθέτων,* so hat bei diesem der Gedanke keineswegs die gleiche prinzipielle Bedeutung; vgl. Cl. Baeumker, *Witelo* 344.

[86] E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften I), Tübingen 1912, 318 ff. sucht geistvoll den Zusammenhang dieser Modifikation des aristotelischen Gedankens mit der kirchlichen organischen Idee darzutun.

sehr spielt dabei wohl auch jenes platonische Prinzip mit[87], wie dieses sicher auch bei Dante mitwirkt, wenn er in ähnlicher Weise aus dem aristotelischen Organisationsgedanken seine Forderung einer Weltmonarchie des Kaisers ableitete[88].

Ähnlich wie hier steht es wohl auch mit jener festen Überzeugung von einer objektiven Gemeinschaft an absoluten Wahrheiten und absoluten Werten, an welchen der einzelne nur teilhat, die bei Thomas zwar nicht ausdrücklich formuliert wird, aber überall eine erkenntnistheoretische und metaphysische Grundvoraussetzung bildet. So sehr Thomas die subjektive, psychologische Einheit des Intellekts für alle Menschen, wie Averroes sie lehrte, bekämpft, so entschieden hat er jene objektive Gemeinschaft der Inhalte festgehalten. Diese objektive Einheit des Geisteslebens aber, was ist sie im Grunde anders, als Platos Welt der idealen Wahrheit und der idealen Güte in der Form, die Augustin dem platonischen Ideenreiche gegeben hatte[89]?

Ist so selbst die thomistische Philosophie viel stärker von platonischen Elementen durchdrungen, als man bei dem Führer der aristotelischen Bewegung erwarten möchte, so ist es natürlich, daß dort, wo der traditionelle Augustinismus stärkere Macht behält, auch Platos Einfluß noch weit mehr sich geltend macht.

Stellen wir uns an dieser Stelle einmal zusammenfassend die Frage, was es denn eigentlich war, was das Mittelalter am Platonismus so anzog, so hat sich uns schon oft gezeigt, daß dies nicht so sehr Platos ethischer Schwung war — denn die ethische Lebensanschauung des Mittelalters war ja im wesentlichen schon durch die kirchliche Religiösität festgestellt —, sondern seine

---

[87] Auf dieses Prinzip stützt Thomas auch — wenigstens in seinem Frühwerk, dem Sentenzenkommentar —, und zwar wieder unter Berufung auf den christlichen Neuplatoniker Dionysius, seinen Beweis für die Einheit Gottes; vgl. I. *Sent.* d. 2 q. 1 a. 1.

[88] Vgl. Otto Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* III (Berlin 1881), 515 ff. — Dante, *De monarchia* I c. 7 (Opere minori, ed. Fraticelli, Bd. II 286 f.; cap. 5 bei Witte, Dantis Alighieri de monarchia libri III[2], Wien [1874]) beruft sich zwar bei der Begründung der Weltmonarchie des einen Kaisers auf die auch von Thomas so oft zitierte Stelle der Aristotelischen Politik I 5, p. 1254 a 28 f.: *ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίγνεται ἕν τι κοινόν . . . ἐν ἅπασιν ἐμφαίνειαι τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον.* Aber dort wird nur die Notwendigkeit einer regierenden und leitenden Gewalt überhaupt begründet, nicht die Einheit derselben. Dante hat hier im Banne des geläufigen platonischen Gedankens unwillkürlich dieselbe Umbiegung des aristotelischen Prinzips vorgenommen wie Thomas.

[89] Über die Stellung von Thomas zur platonischen Ideenlehre selbst vgl. Victor Lipperheide, *Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre*, München 1890 (mit meinen Ergänzungen, Archiv f. Gesch. d. Philos. V [1892] 571—573); über die von Albert d. Gr.: G. v. Hertling, *Albertus Magnus* [2] 109 ff.; L. Gaul, *a. a. O.* 51 ff.

Naturphilosophie und seine ästhetische Stellungnahme zur Welt, seine lebendige spiritualistische Metaphysik und der leicht in das Religiöse zu wendende objektive Idealismus der platonischen Erkenntnislehre. All das finden wir bei Bonaventura. Führt diesen die platonisch-augustinische Lehre von einem Erkennen des Geistes im Lichte der ewigen göttlichen Urwahrheit zur Mystik des „Itinerarium mentis in Deum" hin, so sieht zugleich sein sinnendes Auge und sein poetisch fühlendes Gemüt in der Welt und dem zeitlichen Verlauf ihrer Entwicklung ein herrliches Gedicht, dem die göttliche Fürsorge seinen Schmuck gab[90]. Sein Bild vom „Weltgedicht" erinnert uns vorwärts an den Romantiker Schelling, der den Ausdruck wiederholt[91], rückwärts an den gleichfalls von platonischem Geiste erfüllten Honorius Augustodunensis, dem die Welt als die gewaltige Zither erscheint, deren Saiten der Schöpfer vielstimmige Töne entlockt[92]. So hatte ja auch schon Augustin im Anschluß an ein Psalmenwort von der „Stimme" der Erde gesprochen, die einen Lobeshymnus auf den Schöpfer singt[93]. Da begreifen wir, daß Bonaventura auch mit der Kritik nicht einverstanden ist, mit der Aristoteles die platonische Ideenlehre zu vernichten sucht. Wenigstens von den in der Nikomachischen Ethik dagegen angeführten Gründen behauptet er, daß sie nichts beweisen, und schließt sich der Widerlegung an, die der — kurz vorher in das Lateinische übersetzte — byzantinische Kommentar der Ethik, Eustratius, davon gegeben hatte[94]. Wie aber auch die

[90] Bonaventura, II. *Sent.* d. 13 a. 2 q. 2 ad 2 (p. 316 a ed. Quaracchi): Divinae autem dispositioni placuit, mundum quasi carmen pulcherrimum quodam discursu temporum venustare,

[91] Schelling, *Philosophie der Kunst* (Vorlesungen von 1802/3), Werke Abt. I Bd. V S. 631: „Die Natur ist an sich betrachtet wieder das Ursprünglichste, das erste Gedicht der göttlichen Imagination." Ähnlich Friedr. Schlegel (*Pros. Jugendschriften,* hrsg. von J. Minor 1882, II 339): Ja wir alle, die wir Menschen sind, haben immer und ewig keinen anderen Gegenstand und keinen anderen Stoff aller Tätigkeit und aller Freude, als das eine Gedicht der Gottheit, dessen Teil und Blüte auch wir sind — die Erde."

[92] Honorius Augustodunensis, *Liber XII quaestionum* c. 2 (*PL* 172, p. 1197 B): Summus opifex universum quasi magnam citharam condidit, in qua veluti varias chordas ad multiplices sonos reddendas posuit. Wie das „Weltgedicht" Bonaventuras bei Schelling, so kehrt die „Weltenharfe" des Honorius Augustodunensis bei Wilhelm Raabe wieder, der im *Hungerpastor* (Sämtl. Werke, Berlin-Grunewald, Klemin, I. Ser., Bd. 1, S. 228) schreibt: „Hans Unwirsch war jetzt in dem Alter, wo die ersten Klänge der Weltenharfe leise, leise das aufhorchende Ohr berühren, wo man im Grab sich wälzt oder still liegt und den Wind in den Blättern hört."

[93] Augustin, *Ennar. in Ps.* 144, n. 13 (*PL* 37, p. 1878): Vox quaedam est mutae terrae, species terrae etc.

[94] Bonavent., *Collat. in Hexaemeron* VI, n. 2 (Bd. V, p. 361 a ed. Quaracchi). Über die den Herausgebern Bonaventuras unbekannte lateinische Übersetzung des Eustratius vgl. Heylbut in der Vorrede zu seiner Ausgabe

spezifisch neuplatonische Lichtmetaphysik nicht nur im Kreise der mathematischen Naturforschung, sondern auch bei dem Theologen Bonaventura Pflege findet, wie auch bei Dante diese Lichtmetaphysik, von der Thomas von Aquino sich völlig abwendet, eine bedeutsame Rolle spielt, das ist schon früher hervorgehoben worden.

Und nicht nur auf die Theologen der Franziskanerschule, wie Bonaventura, ist dieser Platonismus beschränkt. Auch im Predigerorden hat er neben dem thomistischen Aristotelismus wenigstens zeitweise besondere Pflege gefunden. Dabei geht man im Anschluß an den Neuplatonismus noch weit über Bonaventura hinaus. War doch, wie in Byzanz, so auch in den theologischen Bahnen des Abendlandes seit Eriugenas Zeit die neuplatonische Strömung nicht vertrocknet, die aus den Schriften des Pseudo-Areopagiten Dionysius darein geflossen war und aus der mystisch gerichtete Gemüter für ihre religiöse Kontemplation schon lange den geheimnisvoll erregenden Trank geschöpft hatten. Das kam nun mit jenem Neuplatonismus der naturwissenschaftlichen Richtung zusammen, vor allem mit jener Lichtmetaphysik, die ja im letzten Grunde der gleichen Quelle entstammte. So entstand auch in der theologischen Bewegung innerhalb des Predigerordens eine ganze Schule des Neuplatonismus, die man nach der Heimat oder doch der Wirkungsstätte ihrer Hauptvertreter als die südwestdeutsche Schule des späteren Mittelalters bezeichnen könnte.

Ihr Begründer ist in gewisser Weise Albertus Magnus[95]. Denn Albert ist ja keineswegs bloß Aristoteliker. Er ist ein überaus vielseitiger Denker, ein grundgelehrter Kenner der ganzen damals zugänglichen theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Literatur, aber weniger ein energischer, als ein anpassungsfähiger Geist. Für seine schmiegsame Art möge ein kleines, aber charakteristisches Zeugnis angeführt werden. Als Albert nach Köln übersiedelt, da nimmt er, der Schwabe vom Donaustrand, auch den Kölner Dialekt an, wie die niederrheinischen Formen der Tiernamen beweisen, die er in dem noch erhaltenen Autograph seines Tierbuches mit eigener Hand aufgezeichnet hat[96]. Wie dieser Albert, der in anschmiegsamer Biegsam-

---

des griechischen Textes (Comment. in Arist. Graeca XX [Berlin 1892]), S. IX; auch Albert benutzt dieselbe des öftern; vgl. *De intellectu et intelligibili* I, tr. 1 c. 2 (Bd. IX p. 479 b Borgnet): „Eustratius super sexto Ethicae Aristotelis" u. ö.

[95] Näher ausgeführt ist dies: Cl. Baeumker, *Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters*, Straßburg 1912, 24 ff., worauf ich auch für die Literatur verweise. Seitdem haben Reinhold Seeberg, *a. a. O.* 313 ff. und Baumgartner, *a. a. O.* 547 ff. diese neuplatonische Richtung innerhalb der deutschen theologischen Spekulation in die allgemeine Geschichtsdarstellung eingeführt.

[96] So heißt bei Albert die Grasmücke *grasemusche* (*De animal.* VI, § 52,

keit so vieles erfaßt und hegt, die traditionelle Theologie im Stile der herkömmlichen Sentenzen- und Summenliteratur an Heinrich Ripelin[97] von Straßburg weitergab, wie er den Aristotelismus seinem großen Schüler Thomas von Aquino, dem Vollender dieser Richtung, übergibt, so übermittelt er den Neuplatonismus an den tiefsinnigen Ulrich Engelberti von Straßburg, dessen gewaltige Summa freilich noch der Auferstehung harrt[98]. Auch der vor kurzem aus der Verborgenheit der Hss auferweckte Dietrich von Freiberg, der, wie Albert, scholastischer Theolog, Naturforscher und Mystiker in einer Person ist, schließt sich ihm im Neuplatonismus an[99]. Bei dem in Köln gebildeten Karthäuser Dionysius Ryckel klingt diese Weise, insbesondere im Anschluß an Ulrich von Straßburg, noch am Ende des Mittelalters nach[100].

In diesem Kreise hat auch die deutsche Mystik, hat vor allem der geistesgewaltige Meister Eckhart, die intellektualistischen Grundlagen seiner Gottes- und Weltbetrachtung gewonnen[101]. Längst war bekannt, wie diese deutsche Mystik, deren Erforschung unser Mitglied Wilhelm Preger seine Lebensarbeit schenkte[102], gleich der jüdischen und islamischen Mystik, gleich der christlichen

---

p. 462, 37 Stadler; VIII, § 91, p. 610, 4. Noch jetzt heißt am Rhein der Sperling *Mösch*); vgl. Hugo Suolahti, *Die deutschen Vogelnamen.* Eine wortgeschichtliche Untersuchung, Straßburg 1909, 69 f. 128 f. Ein gewisser Vogel mit langem, sehr beweglichem Schwanz (gemeint ist die Bachstelze) heißt sehr anschaulich niederdeutsch *vegesterd* (VIII, § 91, p. 610, 8; vgl. Suolahti, *a. a. O.* 90). Die Schnepfe wird II, § 74, p. 255, 16 *snepen* (Suolahti 274) genannt, der Pirol VII 36, p. 511, 7 *wydewal* (Suolahti 169 f.), der Kormoran VII 40, p. 512, 34 *scholveren*; vgl. Suolahti 394. (Mehrere dieser Hinweise verdanke ich der Güte meines verstorbenen Freundes Herrn Dr. H. Stadler in Freising.)

[97] Die Literatur zu Heinrich Ripelin von Straßburg bei Baeumker, *a. a. O.* 45 Anm. 38.

[98] Baeumker, *a. a. O.* 25—26. — Die Literatur zu Ulrich Engelberti von Straßburg *ebd.* 44 Anm. 35; Hss seines Werkes *ebd.* Anm. 36; eine charakteristische Probe daraus S. 48—50 Anm. 54; zu Ulrichs Leben S. 47 Anm. 48.

[99] Über Dietrich die beiden schon Anm. 16 genannten Werke von Krebs und Würschmidt.

[100] Über Dionysios den Karthäuser aus Ryckel s. Überweg-Baumgartner 632 f. Von der starken Benutzung Ulrichs bei ihm geben die Indices der gewaltigen neuen Gesamtausgabe, Tournai 1896 ff., ein anschauliches Bild. Vgl. auch M. Grabmann, in: *Philos. Jahrbuch,* hrsg. v. Gutberlet XXIII (1910) 53.

[101] Baeumker, *Der Anteil des Elsaß* 28 ff., wo in den Anmerkungen auch die Literatur zu den hier gegebenen Ausführungen verzeichnet ist. Dazu vgl. jetzt noch Adolf Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts,* Jena 1912, insbesondere die lateinischen und lateinisch-deutschen Sermonen S. 5—60; Ernst Diederichs, *Meister Eckharts Reden der Unterscheidung,* Bonn 1913, und besonders Philipp Strauch, *Meister-Eckhart-Probleme,* Halle 1912.

[102] Wilhelm Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt* I—III, Leipzig 1874—1893.

Mystik der Syrer und Byzantiner, ganz vom Neuplatonismus durchtränkt ist. Die besonderen Formen und theoretischen Grundlagen jener deutschen Mystik aber verstehen wir erst voll, seitdem Denifle Eckharts scholastische lateinische Werke auffand und seitdem die Bekanntschaft mit Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg es ermöglichte, den früher einzig Dastehenden in den Zusammenhang seines Werdens zu bringen[103].

Doch all diese Lebensgestaltungen des Platonismus innerhalb der deutschen Mystik näher zu verfolgen, würde zu weit führen. Nur einer Episode sei noch gedacht, weil sie erst ganz kürzlich bekannt wurde, und weil sie das bayerische Land berührt. In Tegernsee, an der ehrwürdigen altbayerischen Bildungsstätte, spielte sie sich ab, wo noch im 15. Jahrhundert unter dem Abt Kaspar Ayndorffer aus München und dem Prior Bernhard von Waging reges geistiges Leben blühte[104], wo der große Platokenner Nikolaus von Kues ein freudig begrüßter Gast und Berater war und dessen „Docta ignorantia" ein reges Interesse und verständnisvolle Schüler fand. Ob in der mystischen Erhebung des Geistes zu Gott die Erkenntnis vorangehe oder die Liebe, das war die vom Karthäuser Vinzenz von Aggsbach angeregte Frage. Daß die Liebe der Erkenntnis Wurzel sei, daß so auch der Areopagite lehre, hatte Vinzenz geschrieben. Der platonische Eros, der als dunkles Sehnen der Erkenntnis voraufgeht und in der Erkenntnis der Idealwelt sich vollendet, regte in dieser Mystik wieder die Schwingen[105]. Bernhard, dem scholastischen Intellektualismus getreu, bekämpft diesen erneuerten Platonismus; der Kusaner sucht zu vermitteln[106]. Der Kampf um den Primat des Willens

---

[103] Vgl. jetzt P. Augustinus Daniels O. S. B., *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. Mit einem Geleitworte* von Clemens Baeumker (Baeumker, *Beitr.* XXIII, 5), Münster 1923.

[104] Vgl. Pirmin Lindner, *Familia S. Quirini in Tegernsee,* in: *Oberbayerisches Archiv* L (München 1897), 18—130 (mit Fortsetzung: Ergänzungsheft 1898, S. 1—318), insbes. S. 62—66 (Caspar Ayndorffer), S. 76—79 (Conrad von Geisenfeld), S. 80—81 (Conrad Ayrinschmalz), S. 82—90 (Bernhard von Waging). — A. Wessinger, *Kaspar Aindorffer, Abt in Tegernsee 1426—1461.* Ebd. XLII (1885), 196—260.

[105] E. Vansteenberghe, *Un écrit de Vincent d'Aggsbach contre Gerson* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, Supplementband, Münster 1913, 357—364); Ders., *Autour de la Docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle* (ebd. XIV, 2—4, Münster 1915).

[106] Eine auffallende Verwandtschaft mit dieser Lehre des Vincenz von Aggsbach vom Primat des Strebens vor der Erkenntnis im mystischen religiösen Leben zeigt die eigentümliche voluntaristische Theorie des Lebens, welche in dem anonymen Traktat *De intetligentiis* entwickelt wird. Nach diesem (Prop. XIX p. 24—25 ed. Baeumker) geht alles Leben — euch das vernünftige Geistesleben — hervor aus einem triebhaften Verlangen. Dieses Verlangen richtet sich auf die Vereinigung des Passenden mit dem Passenden.

oder des Intellekts, den man so gern, wenn auch mit zweifelhaftem Rechte, als einen Kampf des Platonismus und des Aristotelismus bezeichnet[107], spiegelt sich in diesem kleinen Bild vom Tegernsee.

Mit dieser Episode möge unser rascher Gang durch den mittelalterlichen Platonismus beschlossen sein. Gewiß war nicht alles, was er zeigte, von bleibender Bedeutung und von gleichem sachlichen Wert. Die wertvollsten Erzeugnisse der mittelalterlichen Spekulation liegen überhaupt in der aristotelischen Entwicklungsreihe. Aber nicht nur die weiten Fruchtebenen, von denen die Garben zu dauerhafter Nahrung eingeheimst wurden, gilt es zu erforschen. Auch manch verschüttete Gärten gibt es, deren Blumenflor mit seinem Duft ihre Zeit erfüllte, und in denen wohl auch manches heranwuchs, dessen Wert erst unter veränderten Zeitverhältnissen voll zur Geltung kommen konnte. Und auch das dürfte ein der Bedeutung nicht entbehrendes Ergebnis unserer Untersuchung sein: Mittelalter und Renaissance, das Zeitalter Dantes und das Zeitalter Michelangelos, stehen auch im philosophischen Denken nicht wie zwei durch einen unüberbrückbaren Abgrund getrennte Welten gegeneinander. Ein Strom des Geistes, der aus dem Born in Platos Akademie entsprang[108], aus Plotins und Augustins Schacht Zufluß erhielt, der im Hochmittelalter zwar mehr von der Oberfläche verschwindet, aber als kräftige Unterströmung fortzieht, um in der künstlerisch gestimmten Renaissance mit Macht wieder hervorzubrechen, verbindet sie miteinander und geht auch weiter, unversiegend, durch die Zeiten.

Das erfüllte Streben macht die Befriedigung oder Lust (delectatio, die natürlich keineswegs bloß im sinnlichen Sinne gemeint ist) aus, und in dieser Lust besteht das Leben. Auch in dem erkennenden Subjekt ist nicht die Erkenntnis die erste Tätigkeit, sondern die Lusterregung (delectatio). Diese macht auch die einfache geistige Substanz erst lebensfähig (vigere facit, p. 25, 3) und regt zur Erkenntnis an. Die Liebe geht daher der Erkenntnis vorauf und vollendet sich in dieser (Prop. XVIII, 2, p. 23, 7: Amor in eodem naturaliter antecedit cognitionem; perficitur tamen per cognitionem et deliberationem. Vgl. Baeumker, *Witelo* 503—516, wo auch der Zusammenhang entwickelt wird, in den diese Theorie bei ihrer weiteren Durchführung mit der Lichtmetaphysik tritt.

[107] Daß die üblichen Vorstellungen vom „Primat" des Willens bei Duns Skotus gegenüber dem „Intellectualismus" bei Thomes von Aquin, wie diese namentlich Kahl und Windelband verbreitet haben, in vielem höchst schief sind, habe ich in: *„Die christliche Philosophie des Mittelalters"* (Kultur der Gegenw. I, V)[2], 413—416 ausgeführt. Vgl. auch Parthenius Minges, *Ist Duns Skotus Indeterminist?* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A, V, 4), Münster 1905, und die eindringende Arbeit von Joaquin Carreras y Artou, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot,* Gerona 1923.

[108] Der Vergleich der platonischen Philosophie mit einem mächtigen Strome reinen und klaren Wassers findet sich bei Maximus dem Tyrer, *Dissert.* XVII, 1.

5. Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus (1917).

In nichts sieht man vielfach den ursprünglichen und charakteristischen Unterschied der mittelalterlichen und der Renaissance-Philosophie schärfer ausgeprägt, als in der verschiedenen Stellung beider zu Aristoteles und zu Plato. Der an Aristoteles orientierten begriffsspaltenden Scholastik pflegt man die Vorliebe der formenfrohen, schönheitsdurstenden Renaissance für Plato gegenüberzustellen. Der Renaissance-Platonismus erscheint als erstes Wehen des Geistes, der in der Welt selbst sich zurechtzufinden sucht, der mit liebendem Verlangen die reiche Pracht der Natur und ihre schwellende Fülle umfaßt, der einfühlend mit vorausnehmender Phantasie in die Tiefen der Natur sich versenkt, um dadurch das Geheimnis des eigenen Wesens zu lösen und so zugleich das Wehen der in jeglichem wirkenden göttlichen Ur- und Allkraft ahnend zu erschauen[1].

Gewiß ist in einer derartigen Gegenüberstellung Zutreffendes enthalten. Wenigstens dann, wenn sie auf die Hervorhebung einzelner hervorstechender Züge bei einigen besonders heraustretenden Einzelerscheinungen beschränkt bleiben soll und auch hier mehr eine psychologische Schilderung des Stimmungscharakters als eine allseitige Analyse des objektiven sachlichen Gedankeninhalts liefern will, wird ihr eine gewisse Berechtigung nicht abzusprechen sein. So mag man etwa den vulgären Nominalismus des späteren Mittelalters mit seiner Vorliebe für formal logische Pro-

---

[1] Beispiele aus der unendlichen Fülle derartiger Meinungsäußerungen zu geben, ist kaum nötig. Statt aller möge die romanhafte Schilderung genügen, die W. Windelband in seiner *„Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften"* I 5 (Leipzig 1911) 42 in einem ebenso farbenreichen wie falsch gezeichneten Stimmungsbilde bietet. „Gewiß", sagt Windelband dort, „gingen von der Erneuerung der klassischen Studien befruchtende Wirkungen auch für die Naturerkenntnis aus; wie der ganze wirklichkeitsfrohe Sinn der Griechen, so war ja auch ihre Wissenschaft mit offenem Auge der Natur zugewendet gewesen: aber für die Sympathie, welche gerade dieser ihrer Richtung die Renaissance entgegenbrachte, lagen doch noch tiefere Gründe vor. Dem Mittelalter und seiner scholastischen Wissenschaft war die Natur ein verschlossenes Buch, das die Kirche mit ihren Siegeln belegt hatte. Die Natur war das Unheilige, das Böse: sie wurde gehaßt, bekämpft, verachtet, unterdrückt, verflucht — nur nicht gekannt, nicht erforscht, nicht gewußt. Und im natürlichen Rückschlage bemächtigte sich des freiwerdenden und seiner Eigenkraft bewußten Geistes eine Sehnsucht nach der Natur, nach einer natürlichen Gestaltung des Lebens, nach einer Beherrschung und Erkenntnis der Naturkräfte.

bleme und mit seinem Mangel an metaphysischem Schwung und anderseits einen Dichterphilosophen der Renaissance wie Giordano Bruno mit seiner schwärmerisch begeisterten Naturintuition im Sinne jener Gegenüberstellung antithetisch zusammenbringen. Aber schlechthin aufgestellt, als Charakteristik der Scholastik und der Renaissance-Philosophie überhaupt genommen, ist eine solche Gegenüberstellung nicht nur viel zu grob und sehr unvollständig in ihren Zügen, sondern trifft auch in wesentlichen Bestandstücken überhaupt nicht zu.

Schon die Meinung ist unrichtig, als ob die mittelalterliche Philosophie ausschließlich Aristotelismus sei — wobei man dann gerne von einem depravierten Aristotelismus redet, im Gegensatz zu dem reinen Aristotelismus, den erst die Renaissance, hier wie sonst auf die Quellen zurückgehend, aus dem griechischen Original hervorgeholt habe. Man übersieht dabei, daß für die werdende Scholastik Aristoteles in der Hauptsache nur der Logiker ist, während in den sachlichen Fragen der Philosophie jene Frühzeit — darin Augustin, der großen theologischen Autorität auch in philosophischen Dingen, folgend — Plato an die erste Stelle setzt und die Begriffe der aristotelischen Metaphysik und Naturphilosophie nur insoweit benutzt, als sie ihr durch anderweitige Vermittlung, insbesondere durch Boethius, überkommen sind. Nicht minder läßt man außer Betracht, daß auch nach dem Siege eines durch die Synthese mit Augustin christianisierten Aristotelismus in der Hochscholastik, der dem unermüdlichen Sammelfleiße Alberts des Großen und vor allem der einheitlich geschlossenen Denkenergie des hl. Thomas verdankt wurde, noch in der Hochscholastik, und zwar nicht nur in der Franziskanerschule, sondern auch bei Thomas von Aquino selbst, eine Fülle von Anregungen aus dem platonischen und neuplatonischen Ideenkreise erhalten bleibt, ja zum Teil neu hinzukommt. Man kennt auch nicht oder doch nicht genügend die platonische und neuplatonische Richtung, welche auch innerhalb der Hoch- und der Spätscholastik neben der herrschenden aristotelischen Denkweise als Unter- und Nebenstrom einherging, mit schwächerer Energie z. B. bei Grosseteste und Roger Bacon, voll ausgeprägt bei Witelo, Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg sowie in den scholastischen Werken des Meister Eckhart, deutlich merkbar auch bei Dante, eine Richtung, die erst durch die Arbeit der letzten Dezennien in ihrem inneren Zusammenhange und ihrer historischen Bedeutung, zumeist auf Grund neuer handschriftlicher Forschungen, klar gestellt werden konnte. Näheres wußte man eigentlich nur von dem durch Dionysius Pseudoareopagita, den christlichen Neuplatoniker, beeinflußten Systeme des Johannes Scottus Eriugena und von der

neuplatonisch gerichteten deutschen Mystik. Aber abgesehen davon, daß man diese Mystik vor der Auffindung der lateinischen Schriften Eckharts durch Denifle, die mit ihrer festen Terminologie und ihren aus dem historischen Zusammenhange eindeutig bestimmbaren Sätzen erst den rechten Schlüssel für das Verständnis auch der deutschen Schriften gaben, vielfach in ärgster Weise mißdeutete, hielt man jene Erscheinungen für etwas völlig Isoliertes und betrachtete namentlich die Mystik als etwas der Scholastik völlig Wesensfremdes, in dem spätere Entwicklungen, wie Reformation und neuzeitliches Denken überhaupt, antizipiert sein sollten.

Wie trotz der Vorherrschaft des Aristotelismus in der Hochscholastik doch auch eine starke platonische Strömung das gesamte Mittelalter durchzieht — im lateinisch schreibenden Abendlande nicht minder, wie in Byzanz und dem arabisch schreibenden Orient —, wie darum auch der Platonismus der Renaissance nicht als ein völlig Neues auftritt, als ein völliger Bruch mit dem Mittelalter, um über dieses hinaus wieder unmittelbar bei der antiken Wurzel anzuknüpfen, wie vielmehr ein Strom des Geistes, der aus dem Born in Platos Akademie entsprang, aus Plotins und Augustins Schacht Zufluß erhielt, der im Hochmittelalter zwar mehr von der Oberfläche verschwand, aber als kräftige Unterströmung fortzog, um in der künstlerisch gestimmten Renaissance mit Macht wieder hervorzubrechen, Mittelalter und Renaissance verknüpft: das habe ich an anderer Stelle gezeigt[2]. Ich brauche auf die einzelnen Entwicklungsstufen dieses mittelalterlichen Platonismus hier ebensowenig näher einzugehen, wie auf die spezielle Geschichte des Renaissance-Platonismus, für den eine nicht unbeträchtliche Zahl von allgemeinen Geschichtsdarstellungen und Einzelarbeiten zur Verfügung steht[3]. Hier will ich mich vielmehr auf eine Charakteri-

---

[2] Cl. Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter,* Festrede, gehalten in der öffentlichen Sitzung der K. B. Akademie der Wissenschaften am 18. März 1916. München 1916.

[3] Außer den bekannten allgemeineren Werken zur Renaissance-Kultur, wie der nicht veraltenden *„Cultur der Renaissance"* von J. Burckhardt, L. Geiger, *Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland* (1882), W. Pater, *Die Renaissance.* Deutsch von W. Schölermann (1902), und der auch für die Kulturgeschichte so ergiebigen *„Geschichte der Päpste"* von L. v. Pastor (insbes. I und III), sowie den literaturgeschichtlichen Arbeiten von G. Voigt (*Wiederbelebung des klassischen Altertums* I—II), G. Koerting und A. Gaspary seien genannt die eingehenden philosophiegeschichtlichen Darstellungen von H. Ritter (*Geschichte der Philosophie* IX [Hamburg 1850]), A. Stöckl (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* III. Periode der Bekämpfung der Scholastik. Mainz 1866), und F. Überwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie* III[11], hrsg. von M. Frischeisen-Köhler, Berlin 1914; ferner die Monographien von K. Sieveking, *Die*

sierung der besonderen Probleme beschränken, die der mittelalterliche und der Renaissance-Platonismus ins Auge fassen, um so in erster Linie zur philosophischen Problemgeschichte einen Beitrag zu liefern.

Eine Schwierigkeit entsteht hier freilich sofort durch die Unbestimmtheit des Inhaltes, der dem Begriffe des „Platonismus" zukommt, und des Umfanges, der ihm zu geben ist. Was nämlich im Mittelalter und in der Renaissance als „Platonismus" zu bezeichnen ist, kann keineswegs allein an der Lehre abgemessen werden, die im Corpus der Platonischen Schriften vorliegt. Der Platonismus als lebendige Macht ist nicht der bloße Buchplatonismus. Was durch die Zeiten hindurch als Platonismus wirksam war, ist nie beschränkt gewesen auf die Gedanken, welche in den Platonischen Dialogen ausdrücklich ausgesprochen sind und aus diesen von der mit philologischen, historischen und philosophischen Mitteln arbeitenden kritischen Forschung als ursprüngliche Lehre Platos herausgehoben werden können. Ob z. B. Augustin überhaupt irgendeinen Dialog Platos durch eigenes Studium näher kannte, unterliegt begründeten Zweifeln; und doch sind es neben dem inneren Erlebnis seiner eigenen tiefgründigen Persönlichkeit die platonischen Elemente, welche den Charakter seines Philosophierens bestimmen. Er lebt eben in der lebendigen Tradition des jüngeren Platonismus seiner Zeit, wenn auch trotz der anerkennenden Worte, mit denen er von Plotinus redet, die spezifischen Schulformeln des eigentlichen Neuplatonismus ihm meist fernbleiben, von dessen Emanationslehre insbesondere ihn ein breiter Graben trennt. So werden wir auch dann, wenn wir vom „Platonismus" im Mittelalter und in der Renaissance sprechen, die weitere, insbesondere die spätantike Entwicklung der platonischen Schule, die im Neuplatonismus kulminiert, mit einzuschließen haben. Der

---

Geschichte der Platonischen Akademie zu Florenz, Göttingen 1812. H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus.* Bd. III: Verhältnis des Platonismus zur Philosophie der christlichen Zeiten, Göttingen 1875. A. della Torre, *Storia dell' Academia platonica di Firenze,* Florenz 1902. F. Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel quattrocento,* Neapel 1885. R. Rocholl, *Der Platonismus der Renaissancezeit,* in: *Zeitschr. für Kirchengeschichte* von Brieger XIII (1892) 47—107. Ch. Huit, *Le platonisme pendant la renaissance,* in: *Annales de philos. chrét.* Vol. 65—67, Paris 1895—98. W. Gaß, *Gennadius uud Pletho. Aristolismus und Platonismus in der griechischen Kirche,* Breslau 1844. Fr. Schultze, *Geschichte der Philosophie der Renaissance.* I. (und einziger) Bd.: Georgios Gemistos Pletho und seine reformatorischen Bestrebungen, Jena 1874. R. Rocholl, *Bessarion,* Leipzig 1904. G. Dreydorff, *Das System des Johannes Pico, Grafen von Mirandola und Concordia,* Marburg 1855. A. Liebert, in: *Giovanni Pico della Mirandola. Ausgewählte Schriften.* Übersetzt und eingeleitet von A. Liebert, Leipzig 1905. (S. 5—92 über Picos Leben und Philosophie.)

mittelalterliche Platonismus in vielen seiner Erscheinungen und fast durchweg der Renaissance-Platonismus sind neuplatonisch modifizierter Platonismus, wenn auch der Unterschied zwischen beiden Perioden bestehen bleibt, daß das Mittelalter hier rein naiv und ohne jeden Gedanken an historische Entwicklung verfuhr, während die Renaissance mit Bewußtsein in Plotin, Proklus und den anderen Neuplatonikern die wahren Schüler und getreuen Interpreten Platos erblickte.

Entsprechend dem weiten Umfang dessen, was unter dem Namen des Platonismus zusammengefaßt werden muß, sind es auch mannigfache Fragen, für die, und mannigfaltige Formen, in denen im Laufe der Zeit ein eigentümlicher platonischer Typ des Denkens sich durchsetzt. Was an Plato und dem Platonismus die Geister anzieht, war keineswegs bei allen dasselbe. In der christlichen Frühzeit z. B. — Justin der Martyrer möge uns als Beispiel dafür dienen — ist es offenbar der reinere Gottesbegriff, der sittliche Hochflug und die religiöse Stimmung, was so manchen, die von der antiken Bildung herkommen, als ein Walten des Logos sich darstellt und ihnen den Platonismus als Vorhalle erscheinen läßt, durch die hindurch sie in die von der Gnade geöffnete Tür des Christentums eintreten. Einen Augustin gibt der platonische und neuplatonische Spiritualismus die Gewißheit einer geistigen Welt. Nach der bekannten Stelle der „Konfessionen" öffnete er dem noch im Sinnlich-Anschaulichen Befangenen wenigstens das Auge für den unsichtbaren Gott und sein ewiges Wort; nur, daß dieses Wort Fleisch geworden, diese Grundtatsache des Christentums als Heilsgeschichte, weiß er ihm in keiner Weise zu sagen. Für uns selbst dürfte es vorzugsweise der metaphysisch-ethische Idealismus Platos sein, im Gegensatz zu allem Materialismus, Sensualismus und bloßen Utilitarismus, was uns den wertvollsten bleibenden Weltanschauungsgehalt in Platos Lehre ausmacht, wenn wir auch mit dem Besonderen seiner Metaphysik nicht viel anzufangen wissen. So werden wir auch, entgegen einem schalen Sensualismus und Positivismus sowie einem haltlosen Relativismus, gern Platos Streben in uns aufnehmen, die Wahrheit in unverbrüchlichen Werten und Normen zu verankern, wenn auch die eigentümlichen Formen seiner Ideenlehre und seines psychologischen Apriorismus für uns die Bedeutung verloren haben.

Was das Mittelalter zunächst von Plato übernahm, war seine Naturphilosophie. Diese lernte man, vor allem in der Schule von Chartres, unmittelbar aus dem schon im Altertum so viel kommentierten und für das Altertum so hoch bedeutsamen „Timaeus" kennen. Ihn besaß man mitsamt einem ausführlichen Kommentar in der lateinischen Übersetzung des Chalcidius. Ma-

krobius u. a. ergänzten das dort gegebene Weltbild. Da erscheint der Kosmos als sichtbarer Ausdruck der Ideen, geformt von der gestaltenden Natur, die als Bild des Geistes (des Nus) wirkt. Eine allgemeine Sympathie — dieser stoische Gedanke war mit anderem stoischen Gut in die Naturphilosophie des spätantiken Platonismus übergegangen — verbindet alle Teile des Universums miteinander. In der Natur offenbart sich die göttliche Schönheit. Sie ist, wie auch außerhalb des engeren platonischen Kreises Honorius Augustodunensis sagt, die Zither, der die Hand des Schöpfers vielstimmige Töne entlockt, ist, wie es bei dem hl. Bonaventura heißt, das „Gedicht“[4], das von der götlichen Fürsorge geschmückt wurde.

Die besondere Kosmologie des Timaeus tritt im weiteren Verlaufe mehr zurück. Dafür aber gewinnen zwei andere Elemente platonischer Färbung Bedeutung. Das eine ist die neuplatonische Emanationslehre[5], in welche zugleich die aristotelische Lehre von den Gestirnsphären und den diese bewegenden reinen Geistwesen oder Intelligenzen aufgenommen war. Dadurch trat die Naturanschauung zugleich in Verbindung mit der neuplatonischen Metaphysik. Es ist das Verdienst von Thomas von Aquino, diese in den Kreisen naturwissenschaftlich gerichteter Forscher ziemlich verbreitete Emanationstheorie in seiner Schule vollkommen überwunden zu haben. Andere machten ihr noch nach Thomas große Konzessionen, wie Dietrich von Freiberg.

Jene Emanationslehre aber ward schon im Altertum in Beziehung gesetzt zu einer eigentümlichen Theorie des Lichtes, die man als „Lichtmetaphysik“ bezeichnen kann. Den Hervorgang der Stufen des Seienden aus dem über alles erhabenen Urprinzip will diese Theorie, halb bildhaft, halb eigentlich, verständlich machen als Verbreitung des Lichtes aus seinem geistigen Ursprung in die Sichtbarkeit bis zu den Grenzen, wo der Strahl erlischt. Innerhalb der sichtbaren Welt im besonderen sucht sie alle Formung und Kraftentfaltung als Wirkung des gestaltenden und sich selbst vervielfältigenden Lichtes zu begreifen. Auch zwischen Leib und Seele soll das aus der Geistwelt herkommende Licht das Band bilden. Viele Vertreter findet diese Lichtmetaphysik namentlich

---

[4] Bonavent. *II. Sent.* d. 13 a. 2 q. 2 ad 2 (p. 316 a ed. Quaracchi).

[5] Diese neuplatonische Emanationslehre lag dem Mittelalter vor, besonders in mehreren pseudo-aristotelischen, aus dem Arabischen übersetzten Schriften, vor allem in dem aus Proklus kompilierten *„Liber de causis“*, auch in der Pseudo-Politik des Aristoteles (dem *„Secretum secretorum“*) und der pseudo-aristotelischen *„Theologie“* (sie geht auf Plotin zurück). Auch Araber (Avicenna) und Juden (Avencebrols „Lebensquelle“) hatten sie überliefert, und Originalschriften des Neuplatonikers übersetzte Wilhelm von Moerbeke.

bei den naturwissenschaftlich gerichteten Gelehrten, bei Grosseteste, Witelo[6], Dietrich von Freiberg u. a. Starke Anklänge an dieselbe liegen auch bei Bonaventura (der sich dafür auf Augustin beruft) und Dante vor.

In dieser Lichtmetaphysik, die Thomas von Aquino durchaus ablehnte und selbst aus Augustin wegzudeuten suchte, wird man allerdings schwerlich eine Förderung der besonnenen Forschung erblicken können, mag man ihr auch einen gewissen poetischen Wert nicht absprechen. Noch weniger in der Linie der Wissenschaft liegt all der astrologische und sonstige Aberglaube, der nach spätantikem Vorbilde sich gelegentlich mit dem Namen Platos zu decken sucht[7]. Höchst bedeutungsvoll dagegen ist die Verbindung, die schon im Mittelalter zwischen der platonischen Denkweise und der mathematischen Erforschung der Natur sich entwickelt. Die Zahlenspekulation freilich, durch die z. B. der Platoniker Thierry von Chartres in neupythagoreischer Weise den Hervorgang der Dinge aus dem Urprinzip an dem Hervorgang der Zahlen aus der Einheit erläutern will, sind, wie all diese metaphysischen Zahlenspekulationen über das innere Wesen der Dinge, im Grunde bloße Spielereien mit Analogien, wertlos für die wissenschaftliche Erkenntnis. Immerhin sind aber schon sie eine Vorstufe zu der wahren mathematischen Methode der Naturforschung, die nicht mehr das metaphysische Wesen der Dinge, sondern die Vorgänge, die Phänomene in der Natur zu bestimmen und so zu mathematisch formulierten Gesetzen der Naturerscheinungen zu gelangen sucht. Diese tief in der platonischen Auffassung von der Mathematik begründete Methode der Forschung ist es, durch welche die moderne Physik begründet wurde. Nicht der Aristoteliker Albertus Magnus, so groß dessen Verdienste um die Beobachtung der Formen und des Lebens der organischen Natur sind, ist es, der innerhalb der Scholastik die mathematische Naturwissenschaft begründet; dieses Verdienst kommt vielmehr dem der platonischen Geistesrichtung näher stehenden Roger Bacon und schon vor ihm seinem ähnlich gerichteten Lehrer Grosseteste[8] zu.

So zeigt sich, wie die Naturanschauung der Renaissance nicht als ein völllg Neues auf den Plan tritt. Freilich ist die Kontinuität der platonischen Naturphilosophie der Renaissance mit dem mittel-

---

[6] Wohl älter als Witelo ist der von mir (Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters III, 2) herausgegebene, schon von Vincenz von Beauvais zitierte anonyme Traktat über die Intelligenzen, der die Lichtmetaphysik in entschiedenster Weise vertritt.

[7] Man vgl. z. B., was Albertus Magnus, *De animalibus* III 2, 8 (§ 153 in Stadlers Ausgabe) von den „Platonici" berichtet.

[8] Vgl. L. Baur, *Die Philosophie des Robert Großeteste, Bischofs von Lincoln* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters XVIII 4—6, Münster 1917) 93—98.

alterlichen Platonismus nicht in allem eine unmittelbare. Von dem humanistischen Platonismus der Schule von Chartres z. B. zum humanistischen Platonismus der Renaissance führen keine direkten Fäden; vielmehr schiebt hier ein neuer Anfang aus anderer Tradition sich ein, die Einwanderung byzantinischer Gelehrter nach Italien, wo Gemistos Plethon zur platonischen Akademie der florentinischen Mediceer hinführt. Auch hier bezieht sich jene Kontinuität nicht auf alle Elemente in der gleichen Weise. Wohl aber setzt sich die stoisch-neuplatonische Vorstellung von dem gemeinsamen inneren Leben der Natur, von der geheimnisvoll wie im Traume bildenden, alles in Sympathie verkettenden Naturkraft vom Mittelalter her in der Renaissance fort und bestimmt hier mehr als den Inhalt der einzelnen Systeme vor allem den Stimmungsgehalt in der Gesamtstellung zur Natur, dem Goethes Faust nachschaffend einen so lebensvollen Ausdruck gegeben hat. Auch all der astrologische Glaube, all die Vorstellungen von geheimnisvollen Naturgewalten, in denen sich volkstümlicher Aberglaube und gelehrte Deutung verbinden, sind da weit verbreitet. Das ist die Welt eines Paracelsus, eines Hieronymus Cardanus, eines Giordano Bruno, in der sich Gelehrsamkeit und Aberwitz oft seltsam verbinden. Die neuplatonische Emanationslehre im Zusammenhang mit der Naturphilosophie klingt ebenso durch, wie die Lichtmetaphysik, die bei dem Lehrer der platonischen Philosophie in Ferrara, dem Dalmatiner Francesco Patrizzi, die Grundlage eines im lebendigen Weltzusammenhange schwärmenden phantastischen Systemes wird. Aber auch wenn Nikolaus von Kues, Leibnizens Monadenlehre antizipierend, den Gedanken entwickelt, daß in jedem Individuum das Universum kontrahiert enthalten, daß darum in gewisser Weise alles in allem sei, so verspüren wir darin deutlich diese Stimmung, die hier freilich von allem phantastischen Beiwerk befreit ist.

Was aber ein Grosseteste und Roger Bacon auf Grund der platonischen Auffassung von der Bedeutung, welche der Mathematik für die Naturerkenntnis zukommt, für die mathematische Naturwissenschaft leisteten, das findet in der Renaissance aus gleichen platonischen Motiven seine Vollendung. Während ein Phantast, wie Giordano Bruno, die neupythagoreischen Zahlenspekulationen über das W e s e n der Dinge fortsetzt, begründen Galilei und Kepler aus platonischem Geiste heraus[9] den modernen Begriff des Naturgesetzes, das nicht die Substanz der Dinge ableiten will, sondern die gegenseitigen Beziehungen in den E r s c h e i n u n g e n der Natur auf feste mathematische Bestim-

[9] Vgl. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* I [2] (Berlin 1911) 79. 330 ff. 367 ff. 418 ff.

mungen bringt. So ging, wie im Mittelalter, so auch in der Renaissance aus dem, was man unter dem Namen des Platonismus zusammenfassen kann, doch nicht nur jene poesievolle Naturauffassung hervor, die zwar den Sinn für die Vertiefung in die Fülle der Naturerscheinungen wecken konnte, aber nur zu oft auch der nüchternen Forschung im Wege stand, nicht nur eine Phantastik, die nicht selten bis zum Aberglauben sich verirrte. Vielmehr hat der Platonismus in seiner reineren Form auch gerade das geweckt, was auf diesem Gebiete eine exakte Wissenschaft erst möglich machte: den mathematischen Geist in der Erforschung der Natur.

Das Wesentlichste des Platonismus freilich liegt nicht in der Beziehung zur Natur. Ist doch erst durch die Verschmelzung mit der stoischen Naturphilosophie im späteren Platonismus jene Seite zur vollen Ausbildung gelangt. Mehr noch charakterisiert ihn sein Spiritualismus, der die Grundlagen der Erkenntnis nicht in der Sinneserfahrung, sondern in einem ursprünglichen idealen Vernunftbesitz erblickt, dem die Sinnesschönheit als Stufe zur idealen Schönheit erscheint, und dem die ethische Aufgabe zuhöchst in der Erhebung zu einer transzendenten Welt, einer Flucht in das Jenseitige durch Verähnlichung mit dem Göttlichen in Gerechtigkeit und Frömmigkeit, wie Plato im „Theätet" sich ausdrückt, besteht.

Die erkenntnistheoretische Seite dieses platonischen Spiritualismus ist in der Frühzeit der mittelalterlichen Philosophie stark wirksam. Für einen Bernhard Sylvester und einen Adelhard von Bath z. B. ist der schlummernde Wissenskeim Mitgabe einer höheren Welt, den die sinnliche Wahrnehmung zur Wiedererinnerung bringt. Eine solche Mythologie der Erkenntnis ist in der Hochscholastik, insbesondere durch Thomas von Aquino, freilich voll ausgeschieden. Aber die theistische Umbildung des platonischen Motivs durch Augustin, nach der der Geist in intellektueller Berührung mit der ewigen Wahrheit alles Unveränderliche im Lichte der göttlichen Ideen erkennt, bleibt doch in der Franziskanerschule, z. B. bei Bonaventura, leitender Grundgedanke, während Thomas nach der subjektiven Seite hin die aristotelische Theorie der Bildung des Begriffs von der Wahrnehmung aus sich zu eigen macht, in den göttlichen Ideen als Vorbildern des Geschaffenen dagegen nur die objektive Grundlage dafür erblickt, daß diese Erfahrungswelt die durchgängige Möglichkeit vernunftgemäßen Erkanntwerdens bietet. Der Renaissance-Platonismus eines Marsiglio Ficino und Pico della Mirandola kehrt dann wieder zu den ursprünglichen platonischen Motiven zurück. Er erneuert die platonische Lehre von den angeborenen Vernunftbegriffen und

macht, den augustinischen Gedanken steigernd und die Lehre von Malebranche vorausnehmend, die göttlichen Ideen selbst zu dem Objekte, in welchem wir alles wahrhaft Wesenhafte schauen.

Auf die ethische Lebensanschauung des Mittelalters hatte der Platonismus keinen wesentlichen Einfluß. Hier gab das Christentum die Orientierung, neben der eine im Glauben starke Zeit der verwandten Elemente der platonischen Philosophie schon deshalb keine nähere Beachtung schenkte, weil sie in den ihr zugänglichen Quellen nicht so lebendig hervortraten. Höchstens die eine oder andere Einteilung in der Systematik der Tugenden läßt sich zuletzt auf Plato und Plotin zurückführen[10]. Aber immerhin beachtenswert ist es, daß wir in dem ernsten Sittenprediger Alanus von Lille, der in seinem „Planctus Naturae" das Laster der Unnatur geißelt und später im rauhen Gewande des Zisterziensermönchs den Kampf gegen das weltfrohe Albigensertum führt, einen Platoniker vor uns haben, welcher der Schule von Chartres seine Anregung verdankt. Wir werden dadurch der Zeit gemahnt, da auch im platonischen Kreise zu Florenz trotz alles heiteren Spiels und aller Anmut in Verkehr und Rede doch auch ein die Seele erschütternder tiefer Ernst machtvoll die Lebensstimmung durchdrang, ganz im Gegensatz zu denjenigen humanistischen Kreisen, die, wie Pietro Aretino und viele andere, in fessellosem Welttreiben den Kelch bacchantischer Lust zu Ehren der alten Götter leerten, da Cristoforo Landino seine mild abgetönten „Camaldulensischen Unterredungen" hielt, da Savonarolas Donnerwort gegen den Leichtsinn und die Unmoral eines mit Schönheit nur übertünchten Lebens in Marsiglio Ficino verwandte Saiten rührte und den Giovanni Pico della Mirandola bis nahe an die Klosterpforte rief, da die vom platonischen Kreise ausgehende ernste Lebensbetrachtung im Bunde mit christlicher Religiosität einer leidgestählten Vittoria Colonna sowohl wie dem greisen Feuergeist Michelangelo Trost und Stütze gewährte.

In dieser Richtung lag es auch, daß damals Platos und Plotins spiritualistische Theorie des Schönen, deren ursprüngliche, dem Mittelalter nicht zugängliche Form Ficinos Übersetzung der beiden Autoren allen zugänglich machte, neue Belebung fand, vor allem durch Ficino selbst.

Und auch für die metaphysische Spekulation erwies sich der platonische Spiritualismus als kräftige Triebfeder. Außerhalb der theologischen Kreise hatte nämlich der Aristotelismus vielfach eine naturalistische Form angenommen, bei Averroisten, wie bei

[10] Man denke etwa an die vier platonischen Kardinaltugenden und deren christliche Umformung sowie an die durch das ganze Mittelalter gehende plotinische Einteilung der Tugenden in solche des bürgerlichen Lebens, solche der Reinigung und solche der schon gereinigten Seele.

Anhängern des Alexander von Aphrodisias. Auf ihn sich berufend, zog man die Unsterblichkeit der Seele in Zweifel. Pietro Pomponazzo ist ein Hauptwortführer dieses naturalistischen Aristotelismus. Gegen solche ungläubige Aristoteliker ruft Ficino den Plato zu Hilfe, als den Vorkämpfer für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele. So hatte ja auch schon der Grieche Gemistos Plethon den Aristoteles selbst angeklagt, daß er wenigstens nicht den rechten Gebrauch von der Unsterblichkeitslehre mache, sondern sie in der Ethik ganz unberücksichtigt lasse. Der mittelalterliche Kampf gegen den ungläubigen Averroismus wiederholt sich in neuer Form. Hatte Thomas von Aquino, der mittelalterliche Bezwinger desselben, entgegen der averroistischen Deutung des Aristoteles die Substantialität und Immortalität der Seele aus dem Aristoteles selbst zu erweisen gesucht, freilich unter gleichzeitiger Heranziehung des platonischen Gedankens von der Seele als der wesenhaften Quelle des Lebens, so ist der Streit jetzt zu einem Kampfe Platos und des Aristoteles geworden. Aristoteles erscheint als Haupt derer, die in der Naturbetrachtung, im Physischen, stecken bleiben; Plato ist der Metaphysiker, der Theolog.

Damit aber sind wir zu dem letzten bedeutsamen Berührungspunkte des mittelalterlichen und des Renaissance-Platonismus gekommen. Es ist bekannt, wie die Schultheologie des Mittelalters, die theologische Scholastik, anfangs durchaus auf Augustin sich aufbaut. Ihm folgte man ebensosehr in den philosophischen Erörterungen psychologischen und erkenntnistheoretischen Inhalts, auf welche die theologischen Zusammenhänge führten, und in den Gottesbeweisen (man denke an Anselm!), wie in der philosophischen Formulierung der spezifisch theologischen Glaubensinhalte. Augustinus philosophisches Denken aber, seine Erkenntnistheorie, Psychologie und Metaphysik, ist durchaus platonisch orientiert. Er selbst und, ihm folgend, Anselm von Canterbury hatten es nun verstanden, jene Synthese des theologischen Gedankens und der philosophischen Form so zu gestalten, daß der überlieferte Inhalt in seiner Reinheit gewahrt blieb. Das „Credo ut intelligam" beider führte zu einer spekulativen Dogmatik, die den Glaubensinhalt beleuchtete, nicht ihn umgestaltete. Aber in dem transzendenten Spekulieren des platonischen Kreises lag der Anreiz zu einer weitergehenden Verwendung der Spekulation. Eine Philosophie, die, wie der aus platonischem Keim unter dem Einfluß orientalischen Geistes hervorgegangene spätere Platonismus, Neupythagoreismus und Neuplatonismus, selbst in das Gebiet des transzendenten Mysteriums aufzusteigen bestrebt war, um mit abstrakten Zahl- und Verhältnisbegriffen, mit Natur- und psychologischen Analogien das Geheimnis zunächst gewissermaßen von

außen zu formen und dann im mystischen Erlebnis, wo aus dem Dunkel das Licht, aus dem Nichtwissen das höchste Wissen hervorbricht, sich mit dem Unfaßbaren in innerer Ergriffenheit eins zu fühlen, konnte nur zu leicht dahin führen, das christliche Mysterium mit jenen wirklichen oder vermeintlichen Mysterien angeblicher uralter Weisheit zu identifizieren und die christlichen Glaubenslehren ganz in philosophische Entwicklungen umzudeuten. In diesem Sinne hatte schon im Frühmittelalter der des Griechischen kundige, an den Pseudoareopagiten Dionysius sich anlehnende gelehrte Johannes Scottus Eriugena auf dem Boden der neuplatonischen Denkweise die ganze christliche Glaubenslehre rationalistisch in ein höheres Wissen umzuwandeln gesucht. Ohne Eriugenas mystischen Überschwang, in mehr verstandesmäßiger Weise, zeigt sich die gleiche rationalistische Tendenz, wenn, wie der Philosoph Wilhelm von Conches, so auch der Theologe Abälard die christliche Trinitätslehre auch bei den heidnischen Philosophen, im platonischen Timaeus und in den Aussprüchen des Mercurius Trismegistus bei Apulejus, zu finden glaubte, was natürlich, ebenso wie bei Eriugena, nur unter Verflachung und Alterierung der christlichen Lehre möglich war.

So erwuchs damals in der Theologie jener Kampf, der im Grunde, wie der Kampf gegen den Gnostizismus und den Origenismus in der patristischen Zeit, eine Abwehr der zu weitgehenden Anlehnung an die platonische oder vielmehr neuplatonische Denkweise war. Er führte zu der schärferen Abgrenzung zwischen dem die Vernunft übersteigenden Mysterium, für welches die Vernunft wohl den Nichtwiderspruch mit dem vernünftigen Denken dartun und Analogien anführen, das sie aber nicht aus dem vernünftigen Denken allein demonstrativ begründen kann, und zwischen der von der Vernunft mehr oder minder demonstrativ erweisbaren Wahrheit, eine Unterscheidung, die insbesondere durch Thomas von Aquino ihre klare Bestimmung erfuhr. Die spekulative Glaubenslehre selbst trennt sich darum nicht von der Philosophie, auch nicht in ihrem eigenen Gebiete; allein sie bedarf jetzt vor allem klarer Ordnungsbegriffe logischer und metaphysischer Art, nicht mehr der metaphysischen Spekulationen zum Erweise des Mysteriums selbst, die sich als irreführend erwiesen hatten. Diese Ordnungsbegriffe aber gab Aristoteles, dessen theistische Metaphysik zugleich dem Theologen die beste propädeutische Einführung für die „praeambula ad fidem“ darbot. So ging die aristotelische Philosophie, die platonische ablösend, mit der augustinischen Grundlage — diese, die ja eine Reihe platonischer Elemente weiterführte, in ihrem philosophischen Bestande stark modifizierend — jene Synthese ein, die wieder durch Thomas von

Aquino zu vollendeter Form gebracht wurde, während Duns Scotus etwas weiter in der Sonderung des Theologischen und des Philosophischen ging.

Aber diese Synthese, insbesondere die thomistische, blieb nicht unangefochten. Ihre Voraussetzung war, daß das Denken der Vernunft imstande sei, eine mehr oder minder demonstrative Metaphysik aufzubauen. Der Nominalismus des späteren Mittelalters, wie vor allem Wilhelm von Ockham ihn entwickelt, setzt dem eine skeptische Auffassung entgegen, welche das Verstandesdenken formal auf Logik, sachlich auf die Erfahrung beschränkt. Gegen diese nominalistische Negation, welche die Vernunft in allen höchsten Fragen zur Unfruchtbarkeit verurteilte und dafür einzig auf einen in sich irrationalen Glauben verwies, mußte sich naturgemäß dann wieder starker Widerstand geltend machen. Nicht nur, daß Thomismus und Skotismus, in den Wegen ihrer Tradition verharrend, sich dagegen stemmten: auch die platonische Strömung erwachte in frischer Kraft, um in alter Weise auch in das Mysterium selbst einzudringen.

Das geschah nun in doppelter Form. An die neuplatonische Mystik des Dionysius und Eriugenas knüpfte Meister Eckhart und weiterhin — schon mitten in der neuen Bewegung stehend und das Mittelalter zur Renaissance überführend — Nikolaus von Kues an. Der von Plethon und anderen Byzantinern angeregte italienische Platonismus aber läßt sich in manchem Betracht mit Abälard zusammenstellen, wobei freilich hinzugefügt werden muß, daß auch er von jenem Mystizismus durchtränkt ist. Diese nicht so sehr von der kirchlichen Theologie, als von der humanistischen Philosophie ausgehenden Denker, wie Plethon, Ficino, Pico, Patrizzi, Reuchlin, sind überzeugt, daß es uralte göttliche Weisheit ist, welche der mythische „Mercurius" und Zoroaster, die chaldäischen Orakel und die Sibyllen verkünden, welche Pythagoras und Plato, Plotin und Proklus, sowie auch — nach Pico und Reuchlin — die jüdische Kabbala des näheren entfalten. Wie ein Raphael de Pornaxio den Sittenlehren der Hl. Schrift die Sätze antiker Autoren als Parallelen zur Seite stellt[11], so will darum Ficino in den Fragen nach Gottes Wesen und Dreipersönlichkeit, nach der Unsterblichkeit der Seele und der ewigen Bestimmung des Menschen den Unglauben der nur auf das Diesseitige gerichteten Philosophen durch den Platonismus bekämpfen, will Pico Trinität und Inkarnation wie aus den Platonikern, so aus der Kabbala beweisen. In der Wiedererweckung des Platonismus erblickt

[11] K. Michel, *Der „Liber de consonancia nature et gracie" des Raphael de Pornaxio* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters XVIII 1), Münster 1915.

Ficino das Werk der göttlichen Vorsehung, die dadurch der sinkenden christlichen Religion zu Hilfe kommen wolle[12].

Warmer Sinn für das Christentum spricht aus diesem Bemühen. Aber freilich, wie bei Abälard, so mußte auch hier, und zwar in gesteigertem Maße, die romantische Vorstellung von der traditionell fortgepflanzten uralten göttlichen Erbweisheit vielfach zu einer Verflüchtigung des positiv Christlichen führen. Wo die platonische Lehre als philosophische Fassung der christlichen Theologie erschien[13], da konnte der positive Inhalt dieser nicht voll gewahrt werden.

Gewiß ging aus dieser Auffassung ein offener und freier Sinn für das Schöne und Große hervor, was die Weisheit des Altertums gebracht hat, eine unbefangene Anerkennung edler Leistungen und frommen Strebens auch in anderen Formen als denen der eigenen Glaubensgemeinschaft, auch wohl, wie Ficino und Pico es erhofften, eine bessere Würdigung des hohen Gehaltes der christlichen Glaubenslehren bei denen, welchen nur auf dem Wege der Philosophie beizukommen war. Aber anderseits läßt es sich nicht verkennen, daß von jenen Renaissance-Platonikern der Inhalt und die Form des überkommenen Christentums in noch weitergehendem Maße verändert wurden, als dies bei Abälard der Fall war. Als philosophiegeschichtliche Erscheinung von nicht zu verachtendem Gewichte, als Quelle einer reinen, künstlerisch und sittlich gehobenen Lebensstimmung von nicht geringem ethischen und ästhetischen Werte, auch der Religion und dem religiösen Erleben eine freundlich fördernde Macht, konnte in die theologische Wissenschaft der Renaissance-Platonismus so wenig Eingang finden, wie der mittelalterliche Platonismus. Wenigstens, soweit es sich um die Theologie handelt, die innerhalb der alten Kirche verblieb und hier zu neuer Blüte sich entwickelte. Denn inwieweit etwa von diesem humanistischen Platonismus her Fäden zu Zwingli führen[14], inwieweit vielleicht auch, etwa durch Reuchlins Vermittlung — dann freilich im Resultate gerade in das Gegenteil umschlagend — zu Luther[15], sowie in manchem auch zu Melanchthon[16]: das zu verfolgen wäre Aufgabe einer besonderen Untersuchung.

---

12 Vgl. die Vorrede zu seiner Plotinübersetzung; Opera II (Paris 1641) 492b.

13 Ficino in der Vorrede zu *„De christ. religione"* Opera I 1.

14 Über die Stellung Zwinglis zu Plato vgl. E. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz,* München 1873, 30f. A. Baur, *Zwinglis Theologie. Ihr Werden und ihr System* (Halle 1885—88) I 35 f. 56 f.; II 717 f.

15 Wie das A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* III (Mainz 1866) 490 darzutun sucht. Vgl. auch H. von Stein, *Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus* III, 210—225.

16 Stöckl 531 f. H. von Stein, *a. a. O.*

6. Das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Meister" (Liber XXIV philosophorum).

Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittetalter. (1913.)

Auf zwei Grundpfeilern ruht der Bau der herrschenden philosophisch-spekulativen Gotteslehre des Mittelalters, auf Augustin und Aristoteles. Freilich sind beide nicht gleichzeitig dem Bau eingefügt. Wie in allem übrigen, so beherrscht Augustin auch in der Gotteslehre die früheren Jahrhunderte des Mittelalters. Aristoteles dagegen wird erst bei Thomas von Aquino neben Augustin für die natürliche Theologie zum tragenden Grundpfeiler, während er vor ihm nur mehr gelegentlich herangezogen wird. Selbst Albert der Große geht hinsichtlich des Gottesbeweises, von der spätern theologischen Summe abgesehen, im ganzen noch die alten Wege.

Diesen Gottesbeweis führt die ältere Zeit — Anselm von Canterbury mag als ihr charakteristischer Vertreter in Anspruch genommen werden —, indem sie mit Augustin als Grundlage aller Wahrheit und Güte, aller Einheit und alles wandelbaren Seins eine Urwahrheit und Urgüte, eine Ureinheit und ein allem Wandel entnommenes höchstes Sein verlangt. Bei Thomas klingt diese augustinische Gedankenreihe nur noch nach in einem traditionell mitgeführten Argument, dem aus den Stufen der Vollkommenheit, und selbst dieses erfährt bei ihm durch das Eindringen aristotelischer Gedanken eine charakteristische Modifikation [1]. Statt dessen treten die Gesichtspunkte des Aristoteles und seiner arabischen Fortbildner in den Vordergrund. Der Gottesbeweis hat hier alle apriorischen Anklänge verloren und geht an der Hand des Kausalgesetzes von der Wirkung zur Ursache, also — im aristotelischen, nicht im Kantschen Sinne — rein a posteriori vor. Durch den Kausalschluß wird vom bewegten Seienden auf einen unbewegten ersten Beweger, vom zufälligen Sein auf ein notwendiges, vom möglichen auf ein erstes aktuelles Sein geschlossen [2]. So lösen sich für den Gottesbeweis Augustin und Aristoteles ab. Natürlich geht manches nebenher. Der teleologische Beweis z. B., den schon Cicero und Seneca mit großer Beredsamkeit entwickelten und dem Johannes von Damaskus in seiner von Burgundio von Pisa ins

---

[1] Vgl. Baeumker, *Witelo* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Baeumker u. von Hertling III [2]), Münster 1907, 292 Anm. 3.

[2] Für das Einzelne und die historischen Zusammenhänge vgl. *Witelo* 319—339

Lateinische übertragenen „Quelle der Erkenntnis“ die später übliche Form gab, zieht sich in mancherlei Gestalten durch die ganze Scholastik hin[3]. Aber dieses Argument ist mehr populärer Natur; die eigentlich wissenschaftliche Betrachtung oszilliert zwischen Augustin und Aristoteles.

Nicht anders ist es mit der philosophischen Spekulation über Gottes Wesen und über das göttliche Leben (von dem positiv Theologischen wird hier natürlich abgesehen). Nur daß hier Augustin — auch bei strengeren Aristotelikern, wie Thomas — nicht von Aristoteles abgelöst wird; vielmehr treten zu den augustinischen Gesichtspunkten aristotelische hinzu. Faßte, seinerseits durch den Platonismus angeregt, Augustin Gott vor allem als höchste Wahrheit, höchste Güte und höchste Einheit, so wird auch von der Hochscholastik dieser Gedanke festgehalten, aber in den Vordergrund tritt jetzt der aristotelische Grundgedanke von der Gottheit als der lauteren Energie, ohne jede Beimischung von „Potenz“, d. h. von bloßer Möglichkeit. Die philosophische Spekulation über das Wesen der Gottheit baut sich auf dem Begriffe des actus purus auf. Die rein ontologische Bestimmung erhält den Vorrang vor der noëtisch und ethisch gefärbten. Und ebenso fällt der philosophische Schwerpunkt bei der Bestimmung des göttlichen Lebens in das, was Aristoteles als *νόησις νοήσεως* bezeichnet hatte: die auf dem Begriffe des actus purus beruhende rein geistige Intellektualität des mit seinem Objekt und mit seinem Subjekt, dem göttlichen Verstande, identischen stets wirklichen göttlichen Alldenkens.

Den Aufstieg zu dieser Betrachtung des göttlichen Seins und Lebens, das in seinem Ansich über alle menschlichen Begriffe hinausgeht und nur in seinen Spuren und seinem Gleichnis vom suchenden Denken inadäquat gefunden werden kann, sucht Augustin und die augustinische Richtung durch die Einkehr der Seele in sich selber zu gewinnen. Die psychologische Analyse gibt hier den Unterbau für die metaphysisch-theologische Kontemplation. Die Seele, die als Gedächtnis über sich und all ihren Besitz Macht hat, die als Verstand diesen ihren suchenden Besitz zur aktuellen Erkenntnis emporhebt, die als Wille sich und ihr Erkennen liebend erfaßt und die in der Dreiheit dieser Vermögen und Betätigungen doch ein und dieselbe seelische Wesenheit verbleibt, ist ein Spiegel, in dem das betrachtende Auge die Einheit des göttlichen Wesens in der Dreiheit der Personen und des göttlichen trinitarischen Lebens wenigstens dunkel zu schauen, wenigstens zu ahnen vermag. Alles das bleibt auch in der ent-

[3] *Ebd.* 317 f.

wickelten Scholastik; aber der Lebensnerv wird es jetzt für die Mystik; die eigentliche Scholastik dagegen arbeitet statt in psychologischer, vielmehr in mehr objektiv-logischer Weise mit metaphysischen Begriffen, wie denen der Essenz, der Subsistenz und insbesondere der Relation, als mit ihren spezifischen Denkmitteln. In den trinitarischen und christologischen Kämpfen der Väterzeit begründet, von der Scholastik selbst, insbesondere auch von Thomas von Aquino, mit unübertrefflichem Scharfsinn und Tiefsinn weiter entwickelt, sind diese Begriffe nicht zwar einfach von Aristoteles herübergenommen; wohl aber tragen sie in ihrer logischen und metaphysischen Struktur das Gepräge jenes großen Begriffskünstlers. Nicht schon aristotelisch, sind sie doch aristotelischen Geistes.

So bestimmen Augustin und Aristoteles die scholastische spekulative Gotteslehre. Wie jene Kathedralen des Mittelalters, die, gleich dem Straßburger Münster, in der romanischen Stilepoche begonnen und in der gotischen zu Ende geführt worden, verbindet auch jener Wunderbau, wie er uns am geschlossensten in den dreiundvierzig ersten Quästionen der theologischen Summe des Aquinaten vorliegt, die feierlich ruhevollen und doch so warm lebendigen augustinischen Ideen mit der in aristotelischen Begriffen keck vorandringenden logischen Dialektik. Aber neben jenen lichten Haupthallen des spekulativen Baues gibt es auch mystisch dunkle Seitenkapellen, in denen mach ehrwürdiges Heiligtum leuchtet, freilich auch manch verstaubtes, wertloses Gerät sich sammeln konnte. Vor allem ist es die neuplatonische, durch mancherlei neupythagoreische oder doch pythagoreisierende Gedanken modifizierte Geistesrichtung, die neben der augustinischen und aristotelischen Bewegung als ein Neben- oder Unterstrom herzieht und manchen Erscheinungen der Scholastik und der von dieser nicht abtrennbaren spekulativen Mystik eine eigenartige Färbung gibt. Gott als die Urmonade, die in triadischem Leben sich entfaltet und auch die Schöpfung wie in einer Zahlensetzung aus sich hervorgehen läßt, Gott als die sich verbreitende und überquellende Güte, von der alles Sein und alles Gute ausfließt, Gott als das im mystischen Dunkel des Seelengrundes leuchtende und die Seele überformende Urlicht: das sind die Grundthemen dieser, metaphysischen Tiefsinn mit phantastischem Überschwange oft seltsam mischenden, Gemüts- und Denkungsart. Mancherlei Berührungspunkte zwischen dieser neuplatonisch-neupythagoreischen Spekulation und der augustinischen lassen sich aufweisen; oft auch haben ihre beiderseitigen Einflüsse sich gekreuzt, wie in der deutschen Mystik und bei dem englischen Theologen und Mathematiker Bradwardin. Nichts-

destoweniger aber ist der Geist der beiden ein verschiedener. Und das sowohl im Inhalt der Lehre wie in den Denkmitteln zu ihrer Ableitung. Im Inhalt: denn so sehr Augustin die göttliche Allwirksamkeit und die durchgängige Abhängigkeit betont, in der die Kreatur in ihrem Sein, Erkennen und Tun von dem allein wahren göttlichen Sein, von der subsistierenden göttlichen Urwahrheit und der schaffenden und erhaltenden göttlichen Macht steht, so hält er doch den theistischen Standpunkt überall fest. Jene neuplatonische Spekulation dagegen schwankt nicht selten an der schmalen Grenzscheide zum Pantheismus unsicher hin und her und schillert stark in den Pantheismus oder doch Panentheismus hinüber. Ebenso verschieden sind die Denkmittel. Für Augustins Spekulation war die psychologische Methode zwar nicht das einzige, aber doch das ihm am meisten persönlich eigene Denkmittel. Jene neuplatonische Richtung dagegen liebt — wie die aristotelisch beeinflußte — objektiv begründete Denkmittel. Hier aber ist es nicht so sehr, wie bei den Aristotelikern, die logisch-metaphysische Begriffsbildung, mit der sie operiert, sondern man liebt meta-mathematische Spekulationen arithmetischer und geometrischer Art, oder auch Bilder aus der physischen Natur, wie von der überfließenden und doch nicht abnehmenden Quelle, von dem Lichte, das, ohne selbst an Glanz zu verlieren, stets neues Licht in abnehmenden Helligkeitsstufen aus sich hervorgehen läßt, von dem Lichte, das vom Spiegel in seinen Ursprung zurückgeworfen wird, und was sonst die Bestandteile dieser „Lichtmetaphysik“[4] sind. Freilich findet sich auch häufig, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts und seiner Geistesverwandten, beides miteinander vereint, der psychologische Weg und der der objektiven, der äußeren Natur entnommenen bildhaften Denkmittel; aber hier kommen eben auch die beiden Einflüsse, der Augustins und der neuplatonische, zusammen, wie vor allem bei dem in seinen lateinischen Schriften so viel zitierenden Meister Eckhart sich schlagend nachweisen läßt.

Mannigfach sind die Wege, auf denen jener Neuplatonismus und sein Vorgänger, der platonisierende Neupythagoreismus, dem Mittelalter zugekommen sind. Am bekanntesten als Übermittler ist Dionysius der Pseudo-Areopagite, dessen Werke schon Eriugena in das Lateinische übertrug und der dann noch mehrfach übersetzt und vielfach kommentiert wurde. Später traten die neu-

[4] Über die Geschichte dieser Lichtmetaphysik vgl. *Witelo* 358—421 und die wertvollen Nachträge von M. Grabmann im *Philosophischen Jahrbuch*, hrsg. von Gutberlet, XXIII (1910) 51 f.; ferner den Traktat Grossetestes, *De luce seu de inchoatione formarum*, bei L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste* (Beiträge IX), Münster 1912, 51—59.

platonischen Elemente hinzu, die in die arabische Philosophie eingegangen waren, insbesondere bei dem früh übersetzten Avicenna und in der gleichfalls schon früh in lateinischer Übertragung vorliegenden zusammenfassenden Darstellung von Avicennas Lehre, die Algazel seiner Bekämpfung derselben vorausgeschickt hatte; wozu dann noch der ganz neuplatonische „Liber de causis" kam. Namentlich die neuplatonische Lehre vom Fluß aller Dinge aus der ersten Ursache trug man gern in dieser arabischen Form vor, trotz der scharfen Ablehnung, die sie vor allem durch Thomas von Aquino erfuhr.

Aber auch der dem eigentlichen Neuplatonismus vorangehende Neupythagoreismus und der dem Neupythagoreismus nahestehende eklektische Platonismus machen ihren Einfluß geltend. Des Boethius Bearbeitung von Nikomachus des Pythagoreers Einleitung in die Arithmetik und des Makrobius Kommentar zu Ciceros „Traum des Scipio" waren ergiebige Quellen für metaphysische Zahlenspekulationen. Für die Lehre von Gott und seinem Verhältnis zur Welt aber zog man schon seit alter Zeit gern ein merkwürdiges Erzeugnis des neupythagoreisch-platonischen Geistes und des religionsgeschichtlich so interessanten, Hellenistisches und Orientalisches verbindenden religiösen Eklektizismus heran, den unter den philosophischen Werken des Apulejus überlieferten „Asclepius". Es ist ein ursprünglich in griechischer Sprache verfaßtes Gespräch des „Hermes Trismegistos" mit dem Asklepios über Gott, Welt und Menschen, aus dem schon Laktanz unter dem Titel *Λόγος τέλειος* kürzere Stellen in griechischer Sprache anführt, während Augustinus bereits die allein erhaltene anscheinend dem 4. Jahrhundert entstammende lateinische Übersetzung zitiert. Die geheimnisvoll dunkle Redeweise ließ auch dem Mittelalter diesen „Mercurius" oder „Trismegistus" — es ist der hellenisierte ägyptische Gott Tehuti oder Thoth — als eine Autorität erscheinen, auf die man sich gern berief, wenn auch die Rolle solcher Zitate im ganzen eine mehr dekorative ist. Schon Thierry von Chartres führt den Asclepius an[5]. Abaelard kennt aus Augustin den „Mercurius", ebenso Alanus[6], und auch Wilhelm von Auvergne nimmt Bezug auf ihn[7]. Dann tritt er mehr zurück.

---

[5] De opere sex dierum (Hauréau, *Notices et extraits* I [Paris 1890] 61), wo als Äußerungen des „Mercurius in eo libro qui inscribitur Trismegistus" Stellen aus dem *Asclepius* Kap. 14 u. 16—17 (S. 49, 17—19 und 51, 15—52, 1 ed. Thomas) zitiert werden.

[6] M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt (Beiträge II 4) Münster 1896, 114 f.

[7] M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne* (Beiträge II 1), Münster 1893, 21.

Aber im 14. Jahrhundert führt Thomas Bradwardin[8] den „Hermes Mercurius Trismegistus, clarus propheta et philosophus gloriosus“, wieder häufig an, nicht nur die traditionellen, durch Augustin vermittelten Zitate, sondern lange Stellen, die er unmittelbar aus dem Buche ausgeschrieben hat[9].

Diese dem Mittelalter vorliegende Schrift ist indes nur eine unter den vielen, in denen der ägyptisch-hellenistische Gott seine Weisheit kund tat. Zum Teil nach ägyptischem Vorbild gab es bei den Griechen eine reiche Literatur solcher philosophischer, astronomischer und astrologischer, medizinischer und alchimistischer Schriften aus verschiedener Zeit, von der außer vielen andern Fragmenten insbesondere die nach ihrem ersten Stück, dem Poimandres, benannte, vielleicht von Michael Psellos im 11. Jahrhundert veranstaltete philosophische Sammlung erhalten ist[10]; dazu mancherlei Astrologisches und Medizinisches[11]. Vieles wurde ins Arabische übertragen oder entstand auch nach dem griechischen Muster neu im Orient[12]. Aus dem Arabischen ist wieder vieles ins Lateinische übersetzt, was aber großenteils nur handschriftlich vorhanden ist.

In den Kreis dieser hermetischen oder, wenn man den Gegensatz zu dem älteren Niederschlag der Literaturgruppe ausdrücken will, dieser pseudo-hermetischen Schriften gehört auch ein, soviel

---

[8] *De causa Dei contra Pelagium*, ed. Savilius, London 1618, 98.

[9] Beispielsweise sei hingewiesen auf Bradwardin, *a. a. O.* 98—99, wo nacheinander *Asclepius* Kap. 11—12, S. 47, 12—48, 13 (ed. Thomas); Kap. 27—28, S. 65, 18—67, 6; Kap. 29, S. 67, 10—24; Kap. 37, S. 77, 7—12, ausgeschrieben werden. Ferner Bradwardin 149 = *Asclepius* Kap. 34, S. 74, 4—25; *ebd.* 176 = *Asclepius* Kap. 30, S. 69, 8—14 usw. — Reich an Zitaten aus dem Asclepius (direkten und indirekten) ist auch Dionysius Rickel (Dionysius Cartusianus, 15. Jahrh.).

[10] Ausgabe von Parthey, Berlin 1854, französisch mit Einleitung von L. Ménard, Paris 1866. — Vgl. W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslau 1894, und desselben gehaltreichen Artikel *„Hermes Trismegistos“*, in: Paulys *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* VIII 2 (792—823); ferner R. Reitzenstein, *Poimandres' Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, und: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig und Berlin 1910, 33 ff., wozu aber die Kritik in Krolls Artikel zu vergleichen ist.

[11] M. Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, Paris 1885, 39—45 und 133—136; *La chimie au moyen âge* III (Paris 1893) 27 f. H. Diels, *Die Handschriften der antiken Arzte* (Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften 1906) 43—48; 1. Nachtrag (*ebd.* 1907) 52—54.

[12] O. Bardenhewer, *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellus*, Bonn 1873. R. Pietschmann, *Hermes Trismegistos nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen*, Leipzig 1875. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, 514 f.

bekannt, nur in lateinischer Sprache vorliegendes, in der vorliegenden Form wohl auch von Anfang an lateinisch verfaßtes Schriftchen, das „Buch der vierundzwanzig Meister" (Liber XXIV philosophorum). Denifle in seiner Abhandlung über „Meister Eckeharts lateinische Schriften" hat 1886 zuerst auf das Werk hingewiesen[13], das bei Meister Eckhart eine öfter herangezogene Autorität für seine neoplatonisierende Gotteslehre bildet. Er hatte in einer späten Erfurter Handschrift (Amplon. Quart. n. 151, fol. 22^{r}) das aus einer kurzen Einleitung und vierundzwanzig meist recht geschraubten Definitionen von Gott bestehende Stück gefunden, auf das Eckhart unter dem Titel „Liber 24 philosophorum" sich bezieht und aus dem er öfter Sätze als Aussprüche eines „philosophus unus ex XXIV" oder auch einfach eines „sapiens" anführt. Die Entstehung des Schriftchens war Denifle geneigt in die Zeit Eckharts zu setzen. Indes konnte ich schon im Jahre 1893 darauf hinweisen[14], daß dasselbe in einem Codex der Bibliothek zu Laon (Laodunensis Nr. 412) enthalten ist, der sicher noch dem 13. Jahrhundert, wahrscheinlich der Mitte desselben, angehört. Zugleich wies ich darauf hin, daß in dieser Handschrift die einzelnen Definitionen oder Sätze von einem längeren Kommentar begleitet sind, so daß die Anordnung dem Liber de causis, den Regulae (oder vielmehr Maximae) theologiae des Alanus, der Ars fidei des Nikolaus von Amiens[15] und der mit Unrecht dem Witelo zugeschriebenen, in Wahrheit sicher um eine Generation älteren[16] Schrift De intelligentiis gleicht. Der Text ist im Laodunensis arg verderbt, was zu der Annahme zwingt, daß zwischen ihm und dem Original eine nicht allzu kurze Zwischenzeit liegt. M. Baumgartner[17] fügte 1896 den Nachweis von zwei weiteren Handschriften hinzu, einer Pariser (Bibl. nat. 6319 s. XIV), die den Kommentar ganz, und einer römischen (Vatic. 3060, s. XIV), die ihn wenigstens in Bruchstücken enthält. Auch diese Handschriften, besonders der Parisinus, sind voll von Fehlern. Auf

---

[13] Denifle und Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* II (1886) 427—429.

[14] *Philos. Jahrbuch* VI (1893) 428; vgl. *ebd.* 164. In der Separatausgabe: Baeumker, *Handschriftliches zu den Werken des Alanus*, Fulda 1894, 24 und 2.

[15] Oft fälschlich dem Alanus beigelegt. Vgl. darüber M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* II (Freiburg i. B. 1911) 459—465.

[16] Darüber vgl. die Darlegungen in meinem Beitrag zu der Festschrift zum 80. Geburtstag von Franz Ehrle (Rom 1924): *Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich dem Witelo zugeschriebenen Liber de intelligentiis* (als Verfasser wird in einer Berliner und einer Kopenhagener Hs ein sonst nicht bekannter Pariser Magister Adam Puchra mulier oder Mulier pulcherrima genannt). [17] Alanus 116—120.

Grund dieser drei von mir abgeschriebenen resp. kollationierten Handschriften habe ich den folgenden Text hergestellt. Den von Denifle schon benutzten Amplon. Quart. 151, sowie einen zweiten, diesem sehr ähnlichen Erfurter Codex, Amplon. Oct. 7, der gleichfalls nur die Sätze, nicht den Kommentar enthält, habe ich nur subsidär herangezogen, da sie ziemlich wertlos sind[18].

Was Verfasser und Titel der Schrift anlangt, so wird im Incipit des Vat. das Werk als „Liber de propositionibus sive de regulis theologie, qui dicitur termegisti philosophi“, bezeichnet, im Explicit des Paris. als „Liber termegisti de regulis theologie“, während der Laodunensis kein Incipit und Explicit hat. So zitieren auch Alexander von Hales[19] und Thomas von Aquino[20] den ersten Satz der Schrift: Deus est monas, monadem gignens, in se suum reflectens ardorem, Bartholomaeus Anglicus[21], Bonaventura[22] und wieder Thomas[23] den zweiten: Deus est phaera infinita (intelligibilis), cuius centrum ubique est, circumferentia nusquam[24], unter dem Namen des Trismegistus (Termegistus). Albertus Magnus[25] dagegen führt zwar auch den ersten Satz unter dem Namen des Philosophen Trismegistus als ein Argument an, durch welches man die Einsicht in die göttliche Dreieinigkeit als der natürlichen Vernunft der Philosophen zugänglich habe erweisen wollen; er seinerseits aber[26] läßt einen solchen Autor nicht gelten, erklärt vielmehr, daß er das Buch für eine Fiktion halte. Denn alles, was man daraus anführe (er wird wohl nur die beiden oft zitierten Sätze im Auge haben), finde sich bei dem Magister Alanus in dessen mit einem Kommentar versehenen Schrift „De quibusdam propositionibus generalibus“[27]. Auch Garnerius von Rochefort zitiert in seinem

[18] Doch war aus *Amplon. Quart.* 151 der Text von *Prop.* 23 zu entnehmen, der in den andern Hss fehlt.

[19] *Summa* 1 q. 2 m. 1 a. 3 arg. 3. [20] S. th. 1 q. 32 a. 1 ad 1.

[21] *De proprietatibus rerum* I 16.

[22] I *Sent.* d. 37 p. 1 a. 1 q. 1 ad 3. — Ohne Nennung des Trismegistus steht der Satz auch *Itin. ment. in Deum* c. 5 n. 8, und angespielt wird auf ihn *Quaest. disp. de Trinit.* q. 5 a. 1 ad 7 et 8.

[23] *De verit.* q. 2 a. 3 obiect. 11.

[24] Ohne Namen wird dieser Satz auch in einer Interpolation alter Hss des *Liber de intelligentiis* angeführt; s. Baeumker, *Witelo* 118. — Alexander Neckham, *De nat. rerum* c. 173 (p. 299 Wright) läßt Aristoteles die Welt als sphaerica soliditas bezeichnen, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam. In der Sammlung von *Auctoritates*, Coloniae, Quentel 1507, Blatt h iiii^{recto} wird der gewöhnliche pseudo-hermetische Satz: Deus est sphera etc. dagegen dem Empedocles zugeschrieben, was vielleicht auf den arabischen Pseudo-Empedocles zurückgeht.

[25] I *Sent.* d. 3 F a. 18 obiect. 4. *Summa theol.* 1 tr. 3 q. 13 m. 3 obi. 7.

[26] In der Antwort auf die Objektionen.

[27] Es sind offenbar die *„Maximae theologicae“* gemeint, die auch in der Hs *Tours* 247 wirklich dem „Mercurius“ zugeschrieben werden.

um 1210 abgefaßten Traktat gegen die Amalrikianer den ersten Satz unter „Alanus in Maximis theologiae“ [28], und ebenso heißt er in dem anonymen Traktat über die Intelligenzen: „Regula magistri Alani“ [29]. In der Tat finden sich die beiden so mysteriös klingenden, im neupythagoreisch-neuplatonischen Geiste gehaltenen Sätze wörtlich oder doch fast wörtlich bei Alanus [30]. Doch ist zu beachten, daß dieser an einer Stelle den Satz: „Deus est monas monadem gignens etc.“ selbst als Satz eines „philisophus“ anführt. Da sich ein anderer „philosophus“ als Quelle nicht hat nachweisen lassen [31], so denkt daher möglicherweise schon Alanus an einen der Philosophen des Liber XXIV philosophorum oder einer kürzeren Urform desselben. Er würde sich dann ähnlich ausdrücken, wie z. B. später Seuse, wenn dieser den Satz von dem Kreise, dessen Mittelpunkt überall und dessen Umfang nirgendwo ist, als Ausspruch eines „Meister“ anführt [32].

Andere Sätze als diese beiden volltönenden Definitionen habe ich in älterer Zeit nicht zitiert gefunden. Erst bei Meister Eckhart, der unseres Werkes ausdrücklich Erwähnung tut [33], und bei Nikolaus von Kues, insbesondere aber bei Bradwardin, dem Liebhaber dieser hermetischen Literatur [34], finden sich auch spätere Sätze benutzt [35].

---

[28] Baeumker, *Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts,* Paderborn 1893, 54, 3. *Contra Amaurianos.* Ein wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zuzuschreibender Traktat gegen die Amalrikaner (Beitr. XXIV, 5/6) Münster 1926.

[29] Ders., *Witelo* 26, 16.

[30] Der erste Satz *Regulae* (oder *Maximae*) *theol.* 3, *PL* 210. 624 C und *Cont. haeres.* III, c. 4 p. 405 D, an letzterer Stelle mit der Einleitung: Unde et philosophus ait; der zweite *Regulae theol.* 7, 627 A.

[31] Baumgartner. *Alanus* 120 mit Anm. 1.

[32] Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften,* hrsg. von Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907, S. 178, 12: Dar umb spricht ein meister: got ist als ein cirkellicher ring, des ringes mitle punct allenthalb ist und sin umbswank niene.

[33] Eckhart, *Sermo Quasis stella matutina in medio nebulae* (Pfeiffer Nr. LXXXIV, S. 267; Fr. Jostes, *Meister Eckhart und seine Jünger,* Freiburg i. Schw. 1895, Nr. 31 S. 24; Ph. Strauch, *Paradisus anime intelligentis. Paradis der fornunftigen sele.* Berlin 1919, Nr. 33, S. 73): Vierund meister kâmen zesamen unde wolten sprechen, waz got wêre unde enmohten es niht. Dar nâch kâmen sie wider ze rehter zît unde brâhte ir ieglicher wider sînen spruch, der nim ich iezuo zwei oder drîe. Der ein sprach: got ist etwaz, gegen dem allin wandelbêrin unde zîtlîchin dinc niht sint, und allez daz wesen hât daz ist von im und ist gegen im kleine. Der ander sprach: got ist etwaz, daz dâ ist über wesen unde daz im selber niemannes bedarf unde des ellin dinc bedürfent. Der dritte sprach: got ist ein vernünftikeit din dâ minnet ir selbes bekantnüsse (bei Pfeiffer S. 267, 36—268, 8). Freilich stehen diese drei Sätze so nicht im *Liber XXIV philosophorum.*

[34] Vgl. ob. S. 199 über die Benutzung des *Asklepius* durch Bradwardina.

[35] Eckhart bei Denifle und Ehrle, *Archiv* II, führt an: Satz 1 (S. 560),

So ist es immerhin denkbar, daß die Überlieferung der beiden ersten Definitionen von dem Ausbau des ganzen Werkes zu trennen ist.

Sichere sprachliche Indizien zur Entscheidung der Frage, ob es sich bei dem geschraubten Stil der Sätze um ein ursprünglich lateinisch geschriebenes Werk oder um eine Übersetzung handle, finde ich nicht. Gelegentlich kommen Anklänge an das Griechische vor, wie I *monas,* XI *superens* (= *ὑπερούσιος*); aber *monas* ist von Anfang an bekannt, und die Zusammensetzungen mit *super* sind durch Eriugenas Dionysiusübersetzung verbreitet. Ebensowenig kann ich charakteristische Übereinstimmungen mit Stil und Syntax der arabisch-lateinischen Übersetzungen nachweisen. Und ein ähnlich geschraubter Stil herrscht in den Sätzen der „Maximae theologiae“ des Alanus und der Schrift „De intelligentiis“. Sprachkritisches zur sichern Entscheidung der Entstehungsgeschichte läßt sich anscheinend nicht beibringen.

Die Gedanken sind wesentlich im neupythagoreisch-neuplatonischen Geiste gehalten. Dafür boten Boethius, der Asklepius, Makrobius, Dionysius Pseudoareopagita und andere reiche Unterlagen[36], auf denen eigenes Grübeln die Gedanken weiterführen und auf einen kurzen paradoxen Ausdruck bringen konnte. Anderes knüpft anscheinend an Augustin an, freilich, soweit es sich nicht um Gemeinplätze handelt[37], an stark neuplatonisch gefärbte Gedanken Augustins[38]; aber auch daraus läßt sich kein Schluß ziehen.

Weiter schon kommen wir durch die Beobachtung, daß irgend ein spezifisch aristotelischer Gedanke unter den sämtlichen Definitionen sich nicht findet. Denn wenn es Def. XIX heißt, Deus est

---

II (S. 571) und VIII (S. 587); Bradwardin: Satz II (*De Causa Dei* I, c. 5, p. 179), X (*ebd.*), XI (c. 1, n. 5, p. 4), XII (c. 1, n. 8, p. 6), XVIII (c. 5, p. 179), XIX (c. 5, p. 176), XXII (c. 2, p. 149); Nikolaus von Kues den für ihn so wichtigen Satz XIV: Deus est oppositio nihil mediatione entis (*De docta ignor.* II, c. 2).

[36] So sind, um einiges besonders Charakteristische hervorzuheben, die Monas als Prinzip der Zahlen (I), das Zentrum als Einheit der Kreislinien (II), die Gegenüberstellung des göttlichen Seins und des Nichts, das erst durch das göttliche Sein Bestand erhält (XIV), plotinische Gedanken, die auch bei Dionysius (*De divin. nom.* c. 5 § 6 u. § 4, *PG* 3, 820 D—821 A, 827 D) sich finden oder doch leicht danach in der vorliegenden Form entwickelt werden konnten.

[37] So z. B. V: Deus est, quo nihil melius excogitari potest, wozu vgl. Augustin., *De doctr. christ.* II 7, n. 7 (auch die bekannte Formulierung des Gottesbegriffs in Anselms *Proslogium* geht auf diese Augustinusstelle zurück).

[38] So XXIV: Deus est, qui sola ignorantia mente cognoscitur, wozu vgl. Augustin., *De ord.* II 16, n. 44: Scitur melius nesciendo; c. 18, n. 48: cuius nulla scientia est in anima nisi scire, quomodo non est. Zu XXIII vgl. Augustin., *De Trin.* VIII 2.

semper movens immobilis, so setzt ein solcher Gemeinplatz keineswegs Bekanntschaft mit der aristotelischen Physik oder dem XII. Buche der Metaphysik voraus. Soll überhaupt dafür eine Quelle gesucht werden, so könnte man ebensogut z. B. auf ein unzählige Male wiederholtes Zitat aus Boethius hinweisen[39]. Wenn wir nun in Betracht ziehen, in wie starkem Maße der Aristotelismus seit seinem Eindringen in die abendländische Welt nicht nur die aristotelesfreundlichen Kreise, sondern auch, wie wir z. B. aus der wohl im ersten Drittel des XIII. Jahrhunderts entstandenen[40] Schrift „De intelligentiis" sehen, die neuplatonisch gesinnten beherrscht, so werden wir den Liber XXIV philosophorum sicher nahe an den Anfang des 13. Jahrhunderts setzen müssen.

Einen weiteren Anhalt kann in solchen Fragen die Beziehung auf die arabische Philosophie geben. Bei den Sätzen selbst liegt nun, soweit ich sehe, eine solche nicht vor. Wohl aber ist dieses bei dem Kommentar der Fall, dessen Besprechung ich vorläufig zurückgestellt habe, weil ja die Gleichzeitigkeit von Text und Kommentar keineswegs von vornherein sicher steht. Auch hier finden sich vom eigentlichen Aristotelismus erst wenige Spuren, wie wenn von den „Species" die Rede ist (S. 36, 21; 38, 8), oder die Seele quodammodo omnia sein soll (S. 38, 9). Charakteristisch ist es dagegen, daß die eben angeführte Definition Gottes als des unbewegten Bewegers (def. XIX) in keiner Weise durch die seit Thomas' philosophischer und Alberts theologischer Summe allbekannten aristotelischen Gedankengänge erläutert wird. Das neuplatonisch Bildhafte dagegen wird auch hier stark betont, wie wenn die Gottheit nicht mit Aristoteles als in sich beschlossener actus purus erscheint, sondern in ihm (Komment. zu X) eine vom Zentrum zur Peripherie gehende Aktuation angenommen wird, oder wenn es anderswo (zu XIV) heißt, daß das Nichts in der Sphäre der Gottheit eingeschlossen sei und daß durch die überquellende göttliche Güte die Dinge ins Dasein gerufen werden, die das Nichts als Zentrum umgeben[41]. Doch alles das hat keine spezifischen Beziehungen zur arabischen Philosophie und zum arabischen Neuplatonismus. Es läßt sich sehr wohl aus dem ableiten, was man vor dem Bekanntwerden mit der arabischen Literatur schon vom Neuplatonismus hatte, z. B. durch den Pseudoareopagiten; natürlich nicht als wörtliche Entlehnung, sondern

---

[39] Boëthius, *De consol. philos.* III, metr. 9, v. 2—3: ... Qui tempus ab aevo Ire iubes stabilisque manens das cuncta moveri.

[40] Vgl. den S. 200 Anm. 15 angeführten Aufsatz.

[41] Was freilich nicht ganz zusammenpaßt, da einmal das Nichts wie ein dunkler Kern in der göttlichen Sphäre, das andere Mal außerhalb ihrer vorgestellt wird.

als Weiterbildung. Anders liegt die Sache bei gewissen Erörterungen zur XXIII. Definition, wo wir von den Formen hören, die von der ersten Ursache durch die Seele hindurch in das Sein fließen und durch die auch unsere Seele ihre Erkennnis gewinnt. Gewiß liegen solche Gedanken z. B. in des Proklus *στοιχείωσις θεολογική* vor. Aber diese war damals noch unbekannt; die ältere Zeit kannte diese Vorstellungen allein durch die arabische Übermittelung, vor allem durch den aus Proklus geflossenen Liber de causis und durch Avicenna. So müssen denn jene Erörterungen und damit der ganze in sich völlig gleichartige Kommentar zu einer Zeit geschrieben sein, wo jene arabische Literatur bereits, dank vor allem der Bemühung Gerhards von Cremona und Gundissalins von Segovia, in lateinischer Übersetzung vorlag, wo aber der Einfluß des eigentlichen Aristotelismus noch nicht zu verspüren war. Wir werden damit auf die Zeit um 1200 oder nicht lange nachher geführt, eine Annahme, die durch die Beobachtungen über den textlichen Zustand der um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen Handschrift von Laon eine gewisse Bestätigung findet.

Aber wie steht es nun mit dem Verhältnis von Text und Kommentar? Rühren beide vom selben Verfasser her, oder hat ein späterer Kommentator einen bereits vorliegenden Text erläutert?

Wenn wir ganz gleichartige oder doch sehr ähnliche Schriften vergleichen, wie des Alanus Maximae theologiae, die Ars fidei des Nikolaus von Amiens, die Schrift De intelligentiis, auch den arabischen Liber de causis und dessen griechische Quelle, die theologischen Elemente des Proklus, so hat die letztere Annahme sehr wenig Wahrscheinlichkeit. Auch ist es bedeutsam, daß die älteren Handschriften nur den Text mit Kommentar haben, während die Sätze ohne Kommentar sich, soweit bekannt, nur in jüngeren Handschriften finden. Ist es doch charakteristisch, daß schon der Schreiber des Vaticanus, der noch den ganzen Kommentar vor sich hat, nur Stücke von diesem abschreibt, vielmehr sogleich beim Kommentar zum ersten Satze nach einigen Zeilen mit einem etc. abbricht und, wie um seine Langweile zu bezeugen, hinzufügt: Non possum modo totum ponere.

Dieser Annahme scheint nun freilich das Explicit des Laodunensis und das Explicit des Vaticanus entgegenzustehen. Im Laod. heißt es: cum commento calcidii amen ut puto; im Vat. hier stehen hinter der Titel- und Verfasserangabe die beiden rätselhaften Buchstaben G. c., die Baumgartner vermutungsweise in Gilberti commentum auflösen wollte[42]. Aber Gilbert de la Porrée kann

[42] Baumgartner, *Alanus* 118 Anm. 2. Ich würde eher annehmen, daß C. c. zu schreiben und die Abkürzung in Calcidii commentum aufzulösen

wegen der soeben hervorgehobenen Beziehungen des Werkchens zur arabischen Philosophie nicht in Betracht kommen[43]. Ebensowenig Chalcidius, der zwar dem 4. Jahrhundert anzugehören scheint, dessen Quellen aber durchaus vorplotinisch sind[44]. Auch er ist darum als Verfasser des Kommentars ausgeschlossen. Vielmehr dürfte es sich mit dieser Sonderung von Text und Kommentar ähnlich verhalten wie beim Liber de causis. Auch dieses im 9. Jahrhundert von einem Mohammedaner verfaßte Buch wurde nicht selten in einen angeblich von Aristoteles verfaßten Text und einen angeblich von Alfarabi herrührenden Kommentar aufgeteilt.

So möge als die wahrscheinlichste Annahme die stehen bleiben, daß unsere Schrift ungefähr um 1200 oder nicht lange nachher, in der Zeit nicht allzuweit entfernt von den „Maximae theologiae" des Alanus, entstand.

Eine Inhaltsangabe dürfte sich bei der Kürze der Schrift erübrigen. Nur die Hauptthemen seien zusammengestellt.

Entscheidend ist der seit Thomas entschlossener Abkehr der Hochscholastik fremd gewordene Versuch, durch Zahlenspekulationen und Begriffssystematik die Trinität und das göttliche trinitarische Leben philosophisch zu erweisen oder doch allen Aussagen über die Gottheit die trinitarische Form zu geben. Die Entfaltung der Monas, die aus sich herausgeht und in sich zurückkehrt (I), die Unterscheidungen von Anfang, Fortgang und Ende (VII), von Macht, Weisheit und Wille (VII), Können, Sein und Güte (X), Geist, Wort und Band (continuatio, IV) bilden die Hauptmittel dazu. Als weiteres Thema werden die Erhabenheit des höchsten (V) und unendlich liebenswerten (VIII) Gottes über Raum (II, XVIII), Zeit (XIII, IX) und Veränderung (XIX) ohne sonderliche Originalität — von einem die göttliche Allgegenwart betreffenden Bilde (II, XVIII) abgesehen — entwickelt. Daran schließt sich die Gegenüberstellung der überseienden Absolutheit Gottes (XI), in dem Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen

---

ist. In dem an Alter dem Vaticanus vorangehenden Laodunensis ist calcidii völlig ausgeschrieben. Noch wahrscheinlicher aber ist mir, daß die Buchstaben c. c. einfach „cum commento" bedeuten.

[43] Freilich schreibt Thomas von York einen Satz aus Gilberts eigenem *Liber de sex principiis* dem *Hermes trismegistus* zu (Grabmann, *Festgabe für Baeumker*, Beitr., Supplementband I [Münster 1913] 187). Da war es kein Wunder, wenn man denselben Gilbert auch mit einer anderen pseudohermetischen Schrift in Verbindung gebracht hätte.

[44] W. Kroll, Art. *„Chalcidius"* in Paulys *Realenzyklopädie*[2] III (1889) 2043. B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus* (Beiträge III 6), Münster 1902, 50 f.

(X, XII), und des Nichts der Kreatur (VI, XIV), was alles in echt neuplatonischer Weise ausgedrückt und (vgl. z. B. den Kommentar zu XI) begründet wird. Die möglichen pantheistischen Konsequenzen werden zurückgewiesen; obwohl alles aus, durch und in Gott ist, führt diese Gemeinschaft doch nicht zur Teilung, Veränderung oder Mischung des göttlichen Seins (XXII). — Gott als der Überseiende ist durch kein Prädikat zu bestimmen und wird darum nur von seiner eigenen Unendlichkeit erkannt (XVII). Für den endlichen Verstand ist er unnennbar und unerkennbar (XVI). Nur was er nicht ist, können wir sagen (XXIII), nur im Nichtwissen ihn erfassen (XXIV).

So bietet die Schrift in der Tat ein kompendiöses Manual des christianisierten Neuplatonismus, voll von bildhaft dunkeln, aber durch kühnen Ausdruck sich einprägenden Kernworten, die für verwandte Geister, wie Eckhart, Bradwardin und Nikolaus von Kues, etwas Anziehendes haben mochten und das Stück überhaupt zu einem interessanten historischen Dokument machen, die uns freilich eben wegen ihres Spielens mit Bildern und gesuchten Gleichnissen philosophisch nicht viel mehr zu sagen haben.

Liber XXIV philosophorum.

Incipit liber de propositionibus sive de regulis theologiae, qui dicitur Termegisti Philosophi.

Congregatis viginti quatuor philosophis solum eis in quaestione remansit, quid est Deus. Qui communi consilio datis induciis et tempore iterum conveniendi statuto, ut singuli de Deo proprias proponerent propositiones sub definitione, ut ex propriis definitionibus excerptum aliquid de deo communi consensu statuerent . . . Quorum unus sic proposuit:

Hss: *V* = Vaticanus 3060, s. XIV (fol. 32^{r}, col. b ff); *L* = Laudinensis 412, s. XIII (fol. 92^{v}, col. b ff); *P* = Parisinus Bibl. nat. 6319 (fol. 206^{v}, col. a f). — Von den Lesarten gebe ich hier nur die bedeutungsvolleren.

1: *Überschrift von mir hinzugesetzt.* 2—3: *So V, wo auf* termegisti philosophi *noch die Buchstaben* G. c. (C. c.?) *folgen und die Glosse hinzugefügt ist:* dicitur idem termegisti (!) et hermes et mercurius, *worauf zur Verbindung mit dem Folgenden fortgefahren wird:* Ad cuius evidentiam est sciendum quod. *L und P haben kein Incipit.* 8: excerptum aliquid] conceptis certum est aliquid *V*, certum id *L*, exceptum aliquid certum *P* (*es handelt sich wohl um Dittographien aus einem verderbten* excerptum *im Sinne von* ausgewählt) statuerunt (!) sic dixerunt etc. (*unter Auslassung von* Quorum unus proposuit) *V. Die Lesart von V ist offenbar ein unglücklicher Versuch, das fehlende Hauptverbum zu ergänzen*

I. Deus est monas, monadem gignens, in se suum reflectens ardorem.

Haec definitio data est secundum imaginationem primae causae, prout se numerose multiplicat in se, ut sit multiplicans acceptus sub unitate, multiplicatus sub binario, reflexus sub ternario, siquidem est in numeris unaquaeque unitas proprium habens numerum, quia super diversum ab aliis reflectitur.

II. Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.

Haec definitio data est per modum imaginandi ut centrum ipsam primam causam in vita sua. Terminus quidem suae extensionis est supra, ubi et extra terminans. Propter hoc ubique est centrum eius, nullam habens dimensionem. Anima enim, cum quaerit circumferentiam sphaeritatis, elevata in infinitum dicet, quia quicquid est sine dimensione, sicut creans fuit, et sine initio est. Et sic eius terminus nusquam. Sic patet propositum.

III. Deus est totus in quolibet sui.

Haec definitio data est secundum considerationem essentiae divinitatis in sua simplicitate. Cum non sit aliquid ei resistens, ipsa simul ubique tota ens et etiam similiter supra et extra, ubique non distrahitur defectu virtutis alicuius in ipsa deficientis, nec stat terminata virtute alieni dominantis.

IV. Deus est mens, orationem generans, continuationem perseverans.

Haec definitio dicit vitam propriam secundum rationes diver-

1: monadem ex se gignens *L* suum] unum *LP.* 6—7: siquidem . . . reflectitur *fehlt in V, der hinzufügt:* et cetera. non possum modo totum ponere. 6: numeris] multis *L.* 7: habens] habet *LP. Die Widerherstellung ist unsicher.* 8: sphaera infinita] *bei Alanus, Reg. theol. 7, PL 210, 627 A heißt es*: sphaera intelligibilis, *ebenso in De intellig (Baeumker, Witelo 118), bei Bonaventura, Itin. ment. c. 5 n. 8 (vgl Quaest. disp. de Trinit. q. 5 a. 1 ad 7 et 8) und bei Thomas De ver. q. 2 a. 3 obj. 11, bei Bartholomaeus Anglicus, De prop. rer. I 16:* sphaera intellectualis, *bei Meister Eckhart (Denifle-Ehrle, Archiv II 571)*: spera intellectualis infinita. *Bradwardin, De causa Dei I, c. 5 p. 179, hat dagegen gleichfalls* causa infinita. *Schelling, WW I 2, 363* ubique est *V.* 9: *nach* circumferentia *schiebt V* eius *ein, L* vero. 13: nullam . . . enim] nullam habens in consequencia (?) dimensionem *L;* nullam habens in anima dimensionem *P. Da zu* dicet *nicht gut* prima causa *Subjekt sein kann, wird* anima *richtig sein. Die Veränderung von* in anima dimensionen *zu* dimensionem. Anima enim *ist ein unsicherer Notbehelf.* 15: et sine inito est (*unsichere Wiederherstellung*)] et in initium *L*, initium est *P.* 18: considerationem] consignificationem *L.* 19: deitatis *V.* 21: non] natura *V.* 23: orationem] racionem *L. Gemeint ist das göttliche Wort.* 25 secundum] per *V.*

sas ipsius essenitae deitatis. Numerat (?) enim se genitor gignendo; genitura vero verbificat se, quia gignitur; adaequatur vero, quia per modum continuationis se habet spirando, et sic est perseverans.

V. Deus est, quo nihil melius excogitari potest.

Haec definitio data est a fine. Unitas vero finis est et perfectio. Quod ergo sonat (?), bonum est; et quanto magis, tanto magis bonum est. Gaudium (?) ergo unitatis omnis essentiae sua vita est. Vita quidem omnis ab unitate; haec quidem ab interiori indivisione. Quanto igitur magis unum, tanto magis vivum. Sua unitas est summa. Et sic patet propositum.

VI. Deus est, cuius comparatione substantia est accidens, accidens nihil.

Haec definitio datur sub relatione. Subiectum namque accidentis substantia est. Quae aliena cum recedit, perit accidens, id est proprietas agens. Relatione ergo ad primam causam omnis substantia accidens est, et accidens nihil; et substantia nihil ut est aliena a substantia divina, nec substantia est propria, quae non fluit.

VII. Deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine.

Haec definitio data est secundum speciem. Genitor vero principium capit ratione geniturae; sed non sic primo, ut non prius. Genitus vero procedit generatione in finem, sed non recipit variationem natura medii; intendit enim, quod idem est. Finis vero nomine generantis et geniti, quia non est medium in vita divina nisi unum medio tantum; sed non est finis ratione operationis, ut quies motûs.

1: divinitatis *P* Numerat] generat *V.* *Beides ist gleich unverständlich. Es liegt eine trinitarische Spekulation vor, bei der* mens, oratio (= verbum) *und* adaequatio (continuatio) *unterschieden werden. Ich vermute* Meminit *statt* Numerat. genitor] generator *V.* 2: verbificat] verificat *L* quia *fehlt LP.* 3: se habet spirando] *fehlt L; nach* spirando *fügt V hinzu:* id est reflectendo se supra se continuat ydemptitatem in substancia etc. et sic est perseverans *fehlt VP.* 6: Quod] quia *V.* *Das unverständliche* sonat *haben alle Hss. Der Sinn verlangt:* unum est. *Im Anschluß an die hs Lesung vermute ich daher* unisonat. 7: est *fehlt L.* 13 ff: *Die Stelle enthält manches schwer oder gar nicht Verständliche und bringt durch die neuplatonischen Spekulationen, die Einheit und Vollkommenheit, Einheit und Leben gleichsetzen, einen dem Satze selber völlig fremden Gedanken herein.* 15: substantia nihil] substat nihil substantiae *VP* ut est] ut *P*, et est *L.* 16: alienum *P* nec] ut *LP* est propria substantia *L.* 19: finis] et finis *V.* 20: Genitor vero *bis Schluß fehlt in V.* 23: intendit . . . est. *Sinn: er erstrebt nämlich stets das gleiche.* 24: nomine, *wie sogleich* ratione operationis medium in *fehlt L; die Stelle scheint verderbt.* 26: motus *fehlt P. Sinn: es gibt nicht in dem Sinne einen finis in der Gottheit, wie man die Ruhe finis* (= *Ende*) *der Bewegung nennt.*

VIII. Deus est amor, qui plus habitus plus placet.

Haec definitio data est per effectum. In prima causa id, a quo vita, est ipsum, a quo vita tota. Igitur id ipsum est fons amoris in illo. Quod si rei creatae unitas generantis et geniti ad illam penitus se inclinat, revertendo per viam regressionis, tunc est id ipsum amor creaturae, prout ordinata est creatura ab ipso, cui quanto magis unificaveris, tanto exaltaberis et tanto elevaberis. Et hoc est eius placere.

IX. Deus est, cui soli praesens est, quicquid cuiuscunque temporis est.

Haec definitio data est secundum formam. Totum quidem uno aspectu omnes partes videt; pars vero totum non videt, nisi diversis respectibus et successivis. Propter hoc deitas est successivorum totalitas. Unde eius intuitus unitus est, et non consequenter factus.

X. Deus est, cuius posse non numeratur, cuius esse non clauditur, cuius bonitas non terminatur.

Haec definitio patet per quartam et septimam. In posse creato et primo inventus est numerus, secundum plura aut pauciora opera educentia possibile ad actum; quia si sint infinita, impossibile dicitur. Eius enim quod fuit ab eo actu sunt infinita opera, unde subito operatur. Ubi enim est infinitus numerus ordinatus ad actum, et invenitur resistens, non poterit evenire. Omne enim esse dicit clausionem finitatis alicuius. Unde a centro ad esse eius sunt operationes finitae. Non sic autem est in divino esse, sed opera

---

1: plus placet] magis latet *L.* 2: data est *fehlt L. Von* id, a quo *an fehlt alles in V.* 4: unitas] illius *L. Es ist nicht recht verständlich, was die „Einheit des Erzeugenden und des Erzeugten in dem Geschaffenen", die sich zur ersten Ursache völlig hinneigt, bedeuten soll, wenn auch die Hauptsache, die aus der via negationis erwachsende mystische Schauung, aus der die Gottesliebe erwächst, klar ist.* 7: unificaveris] vivificaveris *L.* 9: cuiusque *V,* cuius *LP.* 11: data est] datur *P,* est *L.* 13: *von* et successivis *einschließlich an fehlt der Schluß in V.* 14: intuitus eius *P* unitas *P.* 17: *Mit* Haec definitio *bricht V ab, was um so mehr zu bedauern ist, als der Text der Erläuterung offenbar rettungslos verderbt ist und sich wie eine stammelnde Übersetzung eines unverstandenen Originals ausnimmt. Man sieht nur so viel, daß das göttliche* posse *von dem kreatürlichen dadurch unterschieden werden soll, daß das letztere nicht durch eine unendliche, sondern nur durch eine abzählbare Reihe von Betätigungen aktuiert werden kann. Darum ist das in der Aktuierung gesetzte kreatürliche Sein abgeschlossen, nicht aber das durch die unendliche Verwirklichung des unendlichen* posse *gesetzte göttliche Sein. Das gleiche gilt für die unendliche reflexe Bewegung vom Sein zurück zum Zentrum, d. h. von der göttlichen Güte. Alles einzelne ist unsicher, weshalb ich auf jeden Wiederherstellungsversuch verzichte. Deutlich ist nur die neuplatonische Grundtendenz, die auf Nikolaus von Kues und sein* „possest" *hinweist.* 20: fuit] fiet *P.* 22: invenitur] unitur *L* evenire] enunciare *L* Omne] esse *P.*

infinita a centro ad extimum et actum. Unde sua clausio est infinita, et actu non impossibile, nisi quia necessario existens. — Unde sequitur, quod etiam redeundo est interminata bonitas, via securior (?) ab esse in unitatem centri.

XI. Deus est superens, necesse, solus sibi habundanter sufficiens.

Haec definitio formalis est, sed etiam relata. Omne enim esse dicit clausionem. S u p e r est igitur, qui non clauditur. Et necesse quia malum non habet, quia non clauditur, sed infinita possibilitate est. Nec sic distrahitur suum superesse, quin redeat a se in se; et non totum indigenter, sed exhabundanter.

XII. Deus est, cuius voluntas deificae potentiae et sapientiae adaequatur.

Voluntas, scire et posse principia sunt actionis. In creaturis non aequantia sunt, quia voluntas est deformior quam scire et posse. Nihil quidem natura coartavit posse; correptio vero scire si remanet, voluntas non coacta usque ad elongationem perpetuam.

XIII. Deus est sempiternitas agens in se sine divisione et habitu.

Agunt creata et acquirunt habitum, agunt et deficiunt continue, quia inveniunt resistens, unde fatigatio scindit vim. Sic non est in creatore. Non transmutatur in acquirendo habitum, nec indiget obumbratione, ut quiescat fatigatus.

XIV. Deus est oppositio nihil mediatione entis.

Haec definitio facit Deum imaginari esse sphaeram, in cuius centro n i h i l incarceratur. Et est continue agens sphaera divina opus divinum, quo detinet n i h i l in suo e s s e aeternaliter. A quo per exuberantiam suae bonitatis vocavit in esse rem, quae est quasi circa centrum. Quae si ad esse actuale attrahitur, stabit semper; si ad esse possibile, redibit ad nihilum.

5: superens (= *ὑπερούσιος*)] super omnes *V*, super ens *P*, semper ens *L*, *Bradwardin, De causa Dei p. 4, hat* semper existens, *cod. Amplon. oct. 7, fol. 36ᵛ dagegen richtig* superens. 6: sufficienter *VLP*, sufficiens *Amplon. und Bradwardin.* 7: sed relata] et etiam a quo materia relata *L* (*in V fehlt alles mit Ausnahme der Anfangsworte:* Hec diffinitio formalis est). 9: impossibilitate *L*. *Das folgende* est *von mir hinzugesetzt.* 10: superesse] et esse *L* quin (daß nicht, *wie öfter im mittelalterlichen Latein*)] cum *L*, qui *P*. 12: *Vor* potentiae *haben VLP* et; *es fehlt im Amplon. Oct. 7.* 14: *In V fehlt die ganze Erläuterung, deren zweiter Teil von* Nihil quidem *ab mir unverständlich ist.* 16: quidam *L* correptio] correpcio *L*, ecorecto *P*; *ob* correpto *oder* scire = *τοῦ* scire? vero] non *P* si] sed *P*. 17: coacta] *ob* coartata? 18: sempiternus *L*, sempiternas *P* in se sine] in sensu *V*. 21: unde . . . 23: fatigatus *fehlt in V*. 22: non tamen transmutatur *L* nec] ut *L*, non *P*. 24: nihil *ist Genitiv* mediacio *L*. 26: incarceretur *L*. 27: a quo] *nämlich aus dem Nichts.* 29: semper] spera *L*.

XV. Deus est vita, cuius via in formam est veritas, in unitatem bonitas.

Bonitas est motus a medio et ad medium. Primus dat esse, secundus dat vivere. In Deo primus motus est via generantis ad genitum cum esse; secundus, id est via conversa, est bonitas.

XVI. Deus est, quem solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem.

Officium vocis est, significare intellectus mentis et aliud. Sed anima non invenit in se speciem vel exemplar dei, quia ipsa sunt penitus ipse, non secundum quod sit in rebus. Ergo est ei dissimilis secundum se totum, et non intellectum; igitur neque significatum.

XVII. Deus est intellectus sui, solus praedicationem non recipiens.

Non cognoscitur Deus per revelationem Dei. Praedicatio in rebus est, ut diversis rationibus explicetur, quod unica includitur. Igitur cum in Deo non sint diversae rationes secundum prius et posterius et perficientes quid eius secundum magis et minus, non recipit praedicationem. Sed se ipsum ipse intelligit, quia ipsum ad ipsum generat.

XVIII. Deus est sphaera, cuius tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta.

Et ista sequitur ex secunda, quia cum sit totus sine dimensione et etiam dimensionis infinitae, non erit in sphaera suae essentiae extimum. Ergo non est in extimo punctus, quin exterius sit circuli circumferentia.

XIX. Deus est semper movens immobilis.

Haec definitio sic manifestatur. Immobilis dicitur Deus, quia est semper secundum unam dispositionem; et hoc est esse in quiete. Semper movens est, quia vivens in se. Tamen sine alteratione intelligit se intellectu simplici. Et hoc est, quod intellectus perficit intellectum, et intellectum est forma intelligentis.

XX. Deus est, qui solus sui intellectu vivit.

Non vivit sicut corpora, quae recipiunt aliena intra se, ut con-

---

1: vita *fehlt V* in formam *fehlt L* unitate *L.* 2: bonitas *fehlt P (wo die Worte* veritas, in unitatem *schon zum Kommentar gezogen sind).* 5: cum esse] *wohl verderbt; man vermißt hier eine Bezugnahme auf die* veritas. 6: quem] quod *LP.* 10: ei est dissimilis *P. Die Stelle ist offenbar verderbt.* 14: Deus] nodus *L,* nodus vel deus *P. Die Stelle ist unsicher. Vielleicht ist hinter Deus ein* nisi *hinzuzufügen.* Dei] modi *LP.* 17: quid[*das Was?, die Wesenheit.* 22: sine] fū (*d. h.* fuit) *L,* fuit *P* dimensione *fehlt P.* 24: extimum] extensio *L.* 27: Haec . . . manifestatur *fehlt in P.* 30—31: intellectum est forma intelligentis, et intellectus eciam perficit eciam intellectum *L.*

vertant ea in sui naturam; non vivit sicut corpora supracaelestia, quae a spiritibus habent motum; nec vivit ut intelligentiae, animae, quae ab ipsius virtute sustentantur; sed a se ipso vivit, et in se ipsum intelligendo vivit et est semper essentialiter.

XXI. Deus est tenebra in anima post omnem lucem relicta.

Species rerum apud animam, quae detegit quod in ipsa est, gratia cuius quodammodo est anima omnia, illuminat intellectum animae. Sed post abiectionem omnium istarum formarum contemplatur divinitatem. Abnegando et removendo omnes rerum species ab ipsa, convertit se ad supra se et vult causam primam videre. Et hic tenebra intellectus animae, quia non est aptus ad illam lucem increatam; unde cum ad se se convertit, dicit: „Hic mihi tenebrae sunt.“

XXII. Deus est, ex quo est quicquid est non partitione, per quem est non variatione, in quo est quod est non commixtione.

Applicatione vero suae triformis essentiae ad nihil iuxta (?), illas res quae sunt ad esse perduxit, ut ex generante initium suae existentiae perciperent, per genitum in esse starent, in unificatore permanerent. Sed sic ex generante, quod ipse non divideretur aut aliquid de sui essentia eis per adhaerentiam tribueret, nec species divina rebus speciem dans per se — non per alium — se ipsam variaret, nec unificator, ipsa in se colligens, commixtionem ex interceptione aut impuritatem attraheret.

XXIII. Deus est, qui verius cognoscitur quid non est, quam quid est.

Haec definitio cognoscitur per vigesimam primam. Nihil enim cognoscitur ab anima, nisi cuius speciem secundum habitum re-

---

2: animae] ñ (= non) *L; ob* vel animae (ñ *statt* n̄)? 3: virtute] unitate *L* sustentantur] habent motum *P.* 4: ipsum *fehlt in P; ob* in se se ipsum? 6: apud] quae apud *L.* 7: cuius] cuius deus *LP* intellectum] *von mir nach Zeile 11 hinzugesetzt.* 11: aptus] *scil.* intellectus. 12: unde . . . sunt *fehlt in L (Glosse?). Das zweite* se *von mir hinzugesetzt.* 14: ex] a *P* participatione *VP.* 16: iuxta] iusta *L. Soll* ad nihil iuxta *heißen:* unmittelbar an das Nichts? iuxta *zu* illas res *zu ziehen, würde jede Satzkonstruktion unmöglich machen.* 17: perduxit] producit *L P. Mit* perduxit *bricht V ab.* ut est ex generato generator suum inicium sue essencie *L.* 18: unificatore] uniformitate *L.* 20: sua *P* per] *von mir hinzugesetzt* nec] ne *L.* 22—23: ex interpretacione (?) *L,* exintercepcionem *P.* 24—25: *fehlt in VLP, die hier* Prop. XXIV: Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur *setzen. In L ist dieser Satz dann noch einmal an 24. Stelle wiederholt, während V schon eher abbricht und P den Kommentar zu XXIV unmittelbar an den zu XXIII anschließt. Den Satz nehme ich aus Amplon. Quart. n. 151, fol. 22r, wo er als 24. den Schluß macht. Daß er aber an 23. Stelle seinen Platz hat, zeigt der Kommentar, der in den Wortlaut dieses Satzes ausgeht, während das darauf folgende (letzte) Stück des Kommentars in den Satz* Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur *ausgeht.* 25: quid] *Amplon. beidemal* quod; *aber das vom Sinn geforderte* quid *hat der Kommentar.* 26: per 22am *VP.*

cipere potest et ad exemplum eius, quod est in ipsa, comparare. Nullius enim anima habet exemplar, nisi illius quod per ipsam a prima causa fluxit in esse. Igitur eius, quod super ipsam est, non habebit cognitionem. Igitur non primae causae. Sed cum omnem aliorum contemplata fuerit scientiam, ipsam extrahendo causam primam a rebus et supponendo oppositionem nihil: quantumcunque poterit acquirere, sic habebit cognitionem. Et hoc est vere ignorare, scilicet scire quid non est, nesciendo quid est.

XXIV. Deus est, qui sola ignorantia mente cognoscitur.

Haec definitio est ad essentiam data. Lux creata, cum cadit super rem tenebrosam tantae tenebrositatis, ita quod non sit potens lux illa purgare tenebrosum propter sui vehementum possibilitatem, tunc frangitur lux in radiis, et sic, cum sit in maxime se multiplicantibus, pertransit illud densum medium. Contraria infinitum in ipsis creaturis respectu lucis divinae. Cum enim non sit tanta possibilitas in rebus creatis, quae frangat lucem divinam in sui actione, immo omnia pertransit. Sed cum sit in re aliqua deformitas, scilicet respectu sui creatoris, tunc in illa claritatem aliquam generat, in se vero nullam. Et sic intelligentia creata sola ignorantia mente cognoscitur.

Explicit liber Termegisti de regulis theologiae cum commento Chalcidii, ut puto.

1: exemplum] extra *V*. 2: Nullius] *Hier bricht V ab; alles Folgende bis zum Schluß des Stückes fehlt (auch Satz XXIV mit dem Kommentar)* anima habet exemplar] habet species cum anima *L* nisi illius *fehlt L* per ipsam] in ipsa *L*. *Die Lesart von P drückt den Gedanken des Liber de causis (und des Proklus) von den Formen, die von der ersten Ursache durch die Intelligenz und durch die Seele hindurch in die physische Welt fließen, deutlich aus. Aber auch die Lesart* in ipsa *setzt jene Theorie voraus.* 5: fuerit scientiam] et animam *L*. 6: oppositionem et nichil *L*. *Vgl. Prop. XIV.* 9: *fehlt hier außer in V auch in P; L hat vorher:* Vel sic. 12—13: possibilitatem] dempsitatem *L*. *Aber vgl. Zeile 16.* 13: et sic, cum sit *fehlt P. Schon dieser Teil des Satzes bereitet Schwierigkeiten (das* maxime se multiplicans *ist das Licht, entsprechend der neuplatonischen Lichtmetaphysik). Daran schließen sich in L und in P untereinander verschiedene Fortsetzungen. In L heißt es:* contraria infinitum in se in ipsis creaturis respectu lucis divine, cum enim non sit tanta possibilitas in creaturis, non in rebus creatis, que frangat lucem divinam in sui accione; *in P:* in accidencia (?) essencialis tamen ista fractio accidencia multiplicat et hec caritas (?) lux diuina non inuenit in rebus creatis tantam possibilitatem, que eam frangat in sui accione. *Hier dürften die Worte* essentialis tamen ista fractio accidentia multiplicat *in P Glossen sein. Die Herstellung des Ganzen ist natürlich sehr unsicher.* 17: immo] unde *P* Sed] sed sola *P*. 19—20: Et sic . . . cognoscitur] et sic ab intelligencia creata sola ignorancia et cetera *L*, et hoc est quod dicit: deus est qui sola et cetera *P*. 21—22: *Die Subskription lautet in L:* Hec per dei graciam expleta sufficiant, *in V einfach:* Explicit, *in P:* explicit liber tem̄gisti de regulis theologie cum commento calcidii amen ut puto.

7. Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters[1] (1912).

Hochansehnliche Festversammlung!

Der heutige Tag ist des Kaisers. — Drei Tage erst sind verflossen, da hallte ganz Deutschland wider vom Preise des glorreichen Königs aus dem Hohenzollernstamm, der Deutschlands Vormacht, die Wurzel, aus der der Organismus des neuen Reiches erwachsen, und die tragende Stütze seines Baues, der Preußen in den schwersten Kämpfen um seine Existenz durch alle Fährnis geführt und es zur Bedeutung einer europäischen Macht erhoben hat. Nicht nur wo preußische, nein überall wo deutsche Herzen schlagen, gedachte man in warmer Bewunderung der gewaltigen Herrschergestalt, die vor zweihundert Jahren am 24. Januar im alten Königsschloß an der Spree das Licht der Welt erblickte: Friedrichs des Großen. Wir gedachten des genialen Feldherrn und ausdauernden Soldaten, der auch in der Niederlage nicht verzweifelte und so sein Heer zuletzt von Sieg zu Sieg führte, des klugen Politikers, der zur rechten Zeit losschlagen und zur rechten Zeit warten konnte, des weitausschauenden Gesetzgebers, der zu dem Preußischen Landrecht den Grund legte, des schöpferischen Staatsmannes, der einem verarmten Staate durch seine vielverkannte Wirtschaftspolitik neue Hilfsquellen zu eröffnen und neu gewonnene Provinzen auf das engste mit den alten zu verschmelzen wußte. Wir gedachten auch des Philosophen auf dem Throne, der, von Haus aus eine leichtlebige Frohnatur, in des Lebens harter Schule zu der ernsten Lebensauffassung des Stoikers sich emporgerungen, des geborenen Schriftstellers und des edlen, aufopferungsvollen Menschen, der zarte Regungen der Freundschaft mit einer unerhörten Strenge gegen sich selbst vereinte. Wir gedachten des Königs mit dem leuchtenden Auge und dem von der Anstrengung gebeugten Körper, dem das eiserne Pflichtbewußtsein des Lebens Leitstern geworden war, dessen Leben in Sorge und Mühe für das ihm anvertraute Volk sich verzehrte und der — nicht staatsrechtlich, aber moralisch — sich selbst als seines Staates ersten Diener betrachtete. Stolz und freudig nannten wir Friedrichs Namen, auch in diesem elsässischen Lande und diesem Straßburg, dem er dereinst, Erfahrungen suchend, einen, wenn auch kurzen, Besuch gemacht hat.

---

[1] Rede zur Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Kaisers am 27. Januar 1912 in der Aula der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg.

Von dem großen König auf Preußens Thron, dessen hohe Verdienste nicht nur auf dem Felde kriegerischer Ehre, sondern auch für die stilleren Güter der geistigen Kultur schon der Festredner des vorigen Jahres schilderte, wenden wir uns heute mit besonderer Freude zu seinem erhabenen Nachfolger, unserm geliebten Kaiser Wilhelm. Ihn zu feiern ist heut frohe Pflicht, wie für das ganze weite Reich, so besonders für des Reiches jüngsten Sproß, unser elsaß-lothringisches Land. Denn dankerfüllten Herzens und frohen Mutes gedenken wir gerade in diesem Jahre dessen, der in schwerer Zeit voll offenbarer und versteckter Gefahren treusorgend des Reiches als Schützer und Mehrer waltete. Dankbar schauen wir zu dem, der freundwohlwollend und tatkräftig dafür sich einsetzte, daß eine neue Verfassung unser Land als Teilglied des Reiches der glücklichen Zukunft entgegenführe, die wir alle ihm erhoffen.

Wo wir nunmehr, nach Ausschaltung des Bundesrates aus unserem Verfassungsbau, in gewissem Sinne ein Kaiserland geworden, wo daher die staatsrechtlichen Bande des Kaisers Person noch enger mit den Landen zwischen Wasgenwald und Rheinstrom verknüpfen, da ziemt es sich wohl, zur Vergangenheit uns zurückzuwenden und der Jahrhunderte uns zu erinnern, da auch ein deutscher Kaiseraar schirmend über jenen Gauen schwebte, jener Aar, den unser überraschtes Auge noch jetzt mancherorts an städtischen Gebäuden wie an ländlichen Gehöften, in Steingebild und in Holzschnitzerei, als Wappenzeichen finden kann. Was heimattreue Männer auch in den Jahren, da Elsaß vom Reiche getrennt war, gehütet, was sie so rühmlich erforscht und uns zu weiterer wissenschaftlicher Arbeit übergeben haben, das gewinnt ja neue Bedeutung, seitdem diese Erinnerungen wieder in dem Zusammenhange leben, in dem sie ursprünglich erwachsen sind.

Doch Arbeitsteilung ist die unentbehrliche Voraussetzung wissenschaftlichen Fortschritts. Wenn darum der Philosophiehistoriker jener Vorzeit unseres Landes gedenkt, so wird er, treu dem löblichen akademischen Grundsatz, auch bei den Feiern der Universität den Stoff dem eigenen Arbeitsgebiet zu entnehmen, auf des Landes politische Geschichte, auf seine wirtschaftliche Entwickelung, auf den Gang seiner Kunst und manches andere nicht näher eingehen dürfen. Was ihn beschäftigt, ist die geistige und intellektuelle Kultur, in der die Denkweise der Zeit und der leitenden Persönlichkeiten sich ausdrückt.

Freilich nötigt auch hier die Kürze der Zeit und das Bewußtsein der Grenzen des eigenen Forschens zu mancherlei Beschränkungen.

Nur von dem Elsaß, nicht auch von Lothringen, sei hier die

Rede; denn wie politisch, so gingen auch kulturell das Land an der Ill und das Land an der Mosel ihre eigenen Wege.

Was ich aber vor allem bedaure, das ist die zeitliche Beschränkung. Denn des Elsasses goldenes Literaturzeitalter ist die Periode des Humanismus und der Reformation. Als Sebastian Brant mit dem echt elsässischen Sinn für das Lächerliche des Lebens, aber auch mit dem grimmig ernsten Daraufgehen des Alemannen auf das Falsche, innerlich Unwahre, sich Spreizende sein „Narrenschiff" schrieb, als das stammverwandte Schweizerkind Gailer von Kaysersberg, die „helltönende Posaune von Straßburg", alle Torheit und Entartung bei Hoch und Niedrig, bei Geistlich und Weltlich geißelte, als Fischart und Murner ihre Funkengarben bitterer Satire und sprühenden Witzes in den Religionskampf ihrer Zeit schleuderten, als Johannes Pauli, Jörg Wickram und in weiterem Abstande der von jenseits des Rheines gekommene Moscherosch mit lustig zwinkerndem Auge ernste Mahnungen gaben, als Lehrer und Altertumskenner, wie der Westfale Dringenberg, der Straßburger Peter Schott, die Schlettstädter Wimpfeling und Beatus Rhenanus, der Colmarer Sebastian Murrho, der Rufacher Jost Galtz und der den Eifelbergen entstammte große Schulmann Johannes Sturm in Wort und Schrift die neue humanistische Bildung förderten und verbreiteten: da stand das Elsaß mit in der vordersten Reihe der literarischen Geistesbewegung. Doch jene Periode ist so oft und so gut behandelt worden[2], daß ich es Berufeneren überlassen muß, hier Neues und Eigenartiges zu bringen.

---

[2] Es sei beispielsweise hingewiesen auf A. W. Strobel, *Vaterländische Geschichte des Elsasses,* fortgesetzt von L. H. Engelhardt, 2. A., 1851, Bd. III, 453 f. IV, 134—149. Ottokar Lorenz und Wilh. Scherer, *Geschichte des Elsasses,* 3. A., Berlin 1886, 157 ff. 256 ff. Rud. Reuß, *De scriptoribus rerum Alsaticarum historicis inde a primordiis ad saeculi XVIII exitum,* Straßburg 1898, 72—86; auf die großzügige Charakteristik im wirtschaftlichen Zusammenhang bei Gustav Schmoller, *Straßburg zur Zeit der Zunftkämpfe und die Reform seiner Verfassung und Verwaltung im XV. Jahrhundert,* Straßburg 1875, 68—73 und für das rein Literarische und Biographische besonders auf die eingehende Darstellung bei Charles Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle,* I—II, Paris 1879, (mit Bibliographie II, 317—431). Speziell für den Humanismus im Elsaß — außer kürzeren Erwähnungen in den allgemeinen Werken zur Geschichte der klassischen Philologie, des Unterrichtswesens und der Pädagogik von C. Bursian, Paulsen, K. A. Schmid (II, 2, von Hartfelder und G. Schmid), Th. Ziegler —: Heinr. Jul. Kaemmel, *Geschichte des deutschen Schulwesens im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit,* Leipzig 1882, 232—239. 299, 362—377 und Jos. Knepper, *Das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaß von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530,* Straßburg 1905, 319—364.

Deshalb werde ich auf die voraufgehende Zeit mich beschränken, auf das Mittelalter, auf die Glanzzeit des alten Kaisertums. Den Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters Ihnen vorzuführen, soll meine Aufgabe sein.

Wenn ich dabei auf systematische Vollständigkeit verzichte und nur Charakteristisches in einzelnen Bildern herauszuarbeiten suche, so möge auch das die Kürze der Stunde rechtfertigen.

1.

Ein erstes Bild. Klar hebt es, dank zwei günstigen Sternen in der sonst so dunklen Überlieferung, sich ab von dem Dämmer, der in frühmittelalterlicher Zeit auch über der Geschichte des Elsaß liegt. Ermoldus Nigellus[3], ein Romane aus Aquitanien, Geistlicher und wohlbewandert in der lateinischen Antike, die unter Karl dem Großen ihre erste Wiedergeburt erfahren hatte, befreundet mit Pippin, dem Sohne Ludwigs des Frommen, ist von Ludwig, der seinem Einfluß auf den Sohn mißtraut, nach Straßburg verbannt. Ein Gedicht in elegischem Versmaß, in dem er Ludwigs Taten feiert, 826 vollendet, und ein zweites, in dem er Pippin um seine Fürsprache bittet, sollen die Heimkehr erflehen. In beiden Gedichten gedenkt er seines erzwungenen Aufenthaltsortes. Der Holz und Wildbret liefernde Wasgenwald und der fischreiche, Goldsand führende Rhein schließen ein wohlbebautes fruchtbares Land ein, das an seinen Hängen Wein und in seinen Ebenen Korn die Fülle trägt. Volkreich und wohlhabend ist die Hauptstadt des Landes.

„Mich ruft Straßengeräusch fort zu den Giebeln der Stadt.
Volkreich ist sie gar sehr und — wert solch prangenden Namens —
Argenterata hat einst sie der Römer genannt[4].
Heut, da neu sie erblüht, nur Straßburg wird sie geheißen,
Weil sturmfest an der Haupt-Straße der Völker sie liegt."

---

[3] Benutzt wurde die Ausgabe von E. Dümmler, *Poetae latini aevi Carolini* II, 5—91. Die metrisch übersetzten Stellen aus: *Dichtungen des Ermoldus Nigellus* übersetzt von Th. Reinhart pseudonym für Renaud in: *Jahrbuch des Vogesen-Clubs* II (Straßburg 1886) 61—71 (mit Vorbemerkungen von Ernst Martin, die in Form einer „literarischen Phantasie" ein feinsinnig empfundenes literarisches Kulturbild bieten). — Karl Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* I (München 1911) (in Iwan von Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IX 2, 1), 552—557. *Denkmäler der Baukunst im Elsaß.* Herausgegeben von S. Hausmann und E. Polaczek. In geschichtlichem Zusammenhange dargestellt von E. Polaczek. Straßburg 1906, 2 ff.

[4] Diese lateinische Etymologie des schon vorrömischen, keltischen Argentorate ist natürlich unrichtig, wenn auch der Sinn „Silberburg", „Schatzburg" richtig getroffen ist. Vgl. Rud. Henning, *Argentorate,* in: *Jahrbuch [des Vogesen-Clubs] für Geschichte, Sprache und Literatur Elsaß-Lothringens* XVI (1900) 345—349. Ders., *Aus den Anfängen Straßburgs,* in: *Straßburger*

Allein das Volk ist arg. Des Reichtums hat es genug; jedoch von Liebe zu Gott weiß es nichts. Aber ein eifriger Hirte wacht sorgend über ihm, Bischof Bernald, der Sproß eines vornehmen Geschlechts aus Sachsenland:

„Denn er bemüht sich, die Bibel dem Volk in der heimischen Mundart
Näher zu legen und pflügt kräftig die Herzen und treu“ [5].

Der Geist des großen Karl, der als Schutzvogt der Kirche seine politische und kulturelle Aufgabe zugleich als christlich-religiöse Sendung auffaßt, weht uns hier entgegen. Was Karl am Herzen liegt: das trotz der Taufe noch halb heidnische Volk auch innerlich in der Gedanken- und Gefühlswelt des Christentums heimisch zu machen, das erstrebt auch Bernald, der in der heimischen Sprache das Volk in der Religion unterweist. Sein Wort ist schlichte deutsche Prosa. Aber noch wenige Jahrzehnte, und Otfried, der Mönch von Weißenburg, wird in seinem „Krist“ das Lob des Herrn in deutschen Versen singen, wie vor ihm in Bernalds Heimat der sächsische Dichter des „Heliand“ in heimischen Lauten es hatte erklingen lassen.

Und noch ein zweiter Lichtstrahl erhellt das Dunkel: ein Bibliothekskatalog des Benediktinerklosters Murbach im Oberelsaß aus der Mitte des neunten Jahrhunderts, mit einem Nachtrag aus etwas späterer Zeit [6]. Wir finden da einen reichen Besitz an Werken geistlichen und weltlichen Inhalts. Die Kirchenväter machen den Anfang, Augustinus vor allem mit der Mehrzahl seiner philosophischen und theologischen Schriften, doch auch viele andere, selbst griechische, wie Origenes und Gregor von Nazianz, diese natürlich in Rufins lateinischen Übersetzungen. Es folgen

---

Festschrift zur XVI. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, herausgegeben von der philosophischen Fakultät der Kaiser-Wilhelms-Universität, Straßburg 1901, 81—90 (insbesondere 84 f.).

[5] Statt des auffallenden (Pipp. I, 157 f.):

Hic populis noto Scripturas frangere verbo
Certat . . .

vermutet Traube (Poet. lat. II, 722) clangere. Aber frangere läßt sich als biblische Reminiszenz an Thren. 4, 4 und den Vergleich des Gotteswortes mit dem Brote Deut. 8, 3, Matth. 4, 4, Luk. 4, 4 rechtfertigen; vgl. meine Bemerkungen *Histor. Jahrb. d. Görresges.* XXXIII (1912) 362.

[6] Hermann Bloch, *Ein karolingischer Bibliothekskatalog aus Kloster Murbach,* in: *Straßburger Festschrift* usw. 1901, 257—285. Ders., *Geistesleben im Elsaß zur Karolingerzeit,* in: *Illustrierte Elsässische Rundschau* III (Straßburg 1901) 161—192. Jos. Knepper, *a. a. O.* 16—24. — Der Katalog gibt nach Bloch den Bücherbestand der Murbacher Klosterbibliothek um die Mitte des 9. Jahrhunderts, nicht gar zu lange nach 840, wieder; der Anhang (das breviarium librorum Isghteri abbatis) weist auf den Abt Isker, der eine gewisse Zeit vor 876 an der Spitze des Klosters gestanden hat (Festschrift 275 f.).

Historiker — kirchliche und profane —, christliche und heidnische Dichter, gelehrte Sammelwerke für den Betrieb der freien Künste, wie die des Cassiodor und des Isidor von Sevilla. Auch die Philosophie ist vertreten, außer durch Augustins philosophische Schriften durch den gesprächigen Cicero, durch des Lucretius naturalistisches Lehrgedicht, durch den dem Neuplatonismus folgenden, doch auch an Aristoteles gebildeten Boethius, durch das geistige Haupt der karolingischen Renaissance, Alkuin, den „modernus magister", wie der Katalog ihn nennt. Selbst des Plinius Naturgeschichte, Vitruvs Schrift über die Architektur und der Mediziner Oribasius fehlen nicht.

So lehren uns die dürren Titel in jenem Bücherkatalog, wie das Elsaß teilnimmt an der großen Geisteserneuerung, der Karls herrschgewaltiger und bildungsdürstender Geist, beraten von dem Angelsachsen Alkuin, nach den Stürmen der wilden Merowingerzeit die Lebensbedingungen und die Lebensantriebe gegeben hatte. Auch über dem Elsaß geht jene römisch-christliche Bildung der karolingischen Zeit auf, die aus theologischen und aus klassischen Elementen erwachsen ist und die — Alkuins Werke zeigen es — in den philosophischen Fragen, die über die formale Logik hinausgehen, auf dem christlichen Platonismus Augustins und des Boethius sich aufbaut[7].

Aber woher kam dem Elsaß, kam Straßburg und Murbach jene Bildung zugeflossen? Leicht möchte man an Lothringen als unmittelbare Quelle denken, wo die spätrömische Kultur eine Heimstätte gefunden hatte und wo St. Martin in Metz als Stätte blühender Bildung sich hervortat. In Wirklichkeit führen nicht zur Mosel, sondern zum östlichen alemannischen Nachbarlande die Spuren. Dort, in Kloster Reichenau bei Konstanz, Pirmins Gründung auf der Insel des Untersees, hatte der edle Sachse Bernald seine Bildung genossen, wohl als Geisel dorthin gebracht; von Reichenau war er, wie vor ihm Bischof Heddo, nach Straßburg gekommen. Mit Reichenau steht auch Murbach in Verbindung, durch Briefwechsel und Gebetsverbrüderung; von dorther stammte auch nachgewiesenermaßen wenigstens ein Teil der Murbacher Handschriften[8].

So umschließt das Elsaß und die Alemannen jenseits des Schwarzwalds nicht nur die Stammesbrüderschaft, sondern auch die geistige Kulturgemeinschaft des christlich-klassischen Bildungsideals.

Eine neue Kulturwelle, eine zweite Renaissance, erhebt sich

---

[7] Vgl. meine Darstellung der *Philosophie der europäischen Völker des Mittelalters*, in: *Hinnebergs Kultur der Gegenwart* I (Abt. V, Berlin und Leipzig 1923) 313. 321. [8] H. Bloch, in: *Illustr. Els. Rundschau* III (1901) 189 ff.

unter den sächsischen Kaisern, den Ottonen. Aber das nunmehr peripherisch gelegene Elsaß scheint sie nicht stärker zu bewegen. Ich überspringe darum zwei Jahrhunderte, bis in die Zeit der fränkischen Kaiser.

2.

Ein neues Bild[9]. — Es ist[10] im Jahre 1083, in der guten Jahreszeit, die ins Freie lockt. Da wandeln im Garten des arg

[9] Die Unterlagen zu dem folgenden Bilde sind im Prolog zu *Manegolds Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem* gegeben. Diese Schrift gegen Wolfhelm nach Muratoris Editio princeps bei Migne *PL* 155, 149 ff., die Einleitung und die auf den kirchenpolitischen Streit bezüglichen Schlußkapitel in verbesserter Form von K. Francke, in: *MG. Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti* I (Hannover 1891) 303 ff. Dort auch *Manegoldi ad Gebehardum liber* 308 ff., zum ersten Male von Francke nach der Karlsruher Hs herausgegeben.

Für die Manegoldfrage wurden herangezogen: *Histoire litéraire de la France* IX (280—290); Ph. And. Grandidier, *Œuvres historiques inédites* II (Colmar 1865) 257—285; W. Giesebrecht, *Über Magister Manegold von Lautenbach und seine Schrift gegen den Scholasticus Wenrich,* in: *Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften* II (1868) 297—330; P. Ewald, *Chronologie der Schriften Manegolds von Lautenbach,* in: *Forschungen zur deutschen Geschichte* XVI (1876) 383—385; W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* II[6] (Berlin 1894) 52 f.; N. Paulus, *Études nouvelles sur Manégolde de Lautenbach,* in: *Revue catholique d'Alsace.* Nouv. sér. V (1886) 209—220. 279—289. 337—345; K. Francke, *MG. Libelli de lite* I (300—302); J. A. Endres, *Manegold von Lautenbach. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des 11. Jahrhunderts,* in: *Histor.-polit. Blätter für das kathol. Deutschland* Bd. 127 (München 1901) 389—401. 486—495; Ders., *Manegold von Lautenbach, „modernorum magister magistrorum",* in: *Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft* XXV (1904) 168—176; Ders., *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterl. Philosophie* (Baeumker, *Beitr.* XVII, 2—3 [Münster 1915] 87—113: Manegold von Lautenhach; J. Knepper, *a. a. O.* 154—156. Nach der staatsrechtlichen Seite: F. von Bezold, *Die Lehre von der Volkssouveränität währund des Mittelalters,* in: *Histor. Zeitschrift* XXXVI (1876) 313—367 (insbes. 322 f.); O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* III (1881) § 11, S. 501—644: Die publizistischen Lehren des Mittelalters (beide berücksichtigen den erst unvollständig bekannten Manegold nur gelegentlich); C. Mirbt, *Die Stellung Augustins in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreits,* Leipzig 1888, 92—94; Ders., *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.,* Leipzig 1894, 26—29. 144 f. 227—235. 299 f. 483—488. 546—548; H. Rehm, *Gesehichte der Staatsrechtswissenschaft,* Freiburg i. Br. 1896, 165—167, und besonders: Georg Koch, *Manegold von Lautenbach und die Lehre von aer Volkssouveränität unter Heinrich IV.* (Histor. Studien, veröffentlicht von E. Ebering XXXIV), Berlin 1902.

[10] Das Jahr 1083 ist hier als das wahrscheinlichste angenommen. Denn das in der Einleitung der Schrift gegen Wolfhelm geschilderte Begegnis geht der Abfassung des Werkes jedenfalts nicht lange vorher. An diesem Werke aber arbeitete er gleichzeitig mit der Schrift gegen Wenrich, die ihrerseits erst einige Zeit nach der Abfassung von Wenrichs Schrift, also nach 1081 (Mirbt, *a. a. O.* 25) entstanden sein kann, während anderseits zur Zeit der Abfassung derselben Gregor VII. († 25. Mai 1085) noch lebte.

beschädigten Stiftes der Regulierten Chorherren zu Lautenbach bei Gebweiler zwei im Wissen ihrer Zeit wohl bewanderte Männer einher, der Elsässer Manegold und der Kölner Wolfhelm; und wie es bei Freunden der Gelehrsamkeit und in erregten Zeiten natürlich, kommt ihre Rede bald auf die Wissenschaft, bald auf die großen Fragen der Zeit. Es sind die Jahre, in denen der Investiturstreit am heftigsten tobt. Mächtig hob sich wieder Heinrichs IV. Banner. Vergessen war sein Canossagang; der nach langem Zögern auch von Gregor VII. anerkannte Gegenkönig Rudolf von Schwaben, den die streitenden Fürsten dem Salier entgegengesetzt hatten, hatte bei Zeitz den tödlichen Streich empfangen. Dem Papste selbst war in Wibert ein Gegenpapst gegenübergestellt und es nahte für ihn die trübe Zeit des Exils, aus dem in Salerno der Tod ihn befreite. Heftig platzen in dieser Siedehitze des Kampfes auch im Klostergarten zu Lautenbach die Geister aneinander; denn er Elsässer Manegold war ein eifriger Anhänger Gregors, der Rheinländer Wolfhelm aber hielt es mit dem König und Gregors Gegenpapst Wibert.

Und nicht nur die Politik trennt die beiden. Auch in der Wissenschaft stehen sie in verschiedenen Heerlagern. Hier scheidet die Stellung zur Philosophie, zur Weisheit des Altertums, die Geister. Sie sprechen von dem in jener Zeit viel gelesenen Kommentar, den Makrobius, ein Neuplatoniker des fünften Jahrhundert, zu dem „Traum des Scipio", einer Episode aus Ciceros verlorenem sechsten Buch über den Staat, geschrieben hat. Während Wolfhelm bei den alten Philosophen überhaupt und bei Makrobius insbesondere nur wenig findet, was ihm mißfällt, sieht Manegold die Bücher der Philosophen erfüllt von schädlichen Irrtümern und voll von Widersprüchen gegen den Glauben. So mischt sich der Kampf um den Makrobius mit dem Streit um Gregor. Hartnäckig ist der Kölner; in laute Scheltworte bricht der Elsässer aus. In Unfrieden gehen sie auseinander. Aber doch hofft Manegold seinen Gegner zu überzeugen. Er schreibt an Wolfhelm eine Abhandlung, deren dramatisch bewegte Einleitung uns das Bild vorführt, das wir soeben erzählen. Darin handelt er ausführlich von den vielen Irrtümern bei Makrobius sowie bei anderen griechischen Philosophen und sucht zugleich Gregors Sache gegen den Gegenpapst Wibert und gegen den König Heinrich zu führen.

Auf die letztere Frage kommt er freilich nur in den Schlußkapiteln des Werkes. Um so ausführlicher geht er in einer zweiten Streitschrift darauf ein, an der er gleichzeitig mit jenem Werke arbeitete. Sie ist dem Salzburger Erzbischof Gebhard gewidmet und richtet sich gegen den Trierer Scholastikus Wenrich, der die Königsgewalt als eine von Gott gebilligte ursprüngliche Einrichtung

verfochten und es für empörend erklärt hatte, den König absetzen zu wollen wie einen beliebigen Hausmeier. Radikal sind Manegolds Theorien. Nicht nur wird, wie bei der kurialistischen Partei üblich, aus der Strafgewalt des höchsten Oberhauptes der Kirche über alle ihre Angehörigen und aus der minderen Würde der königlichen Gewalt gegenüber der päpstlichen das Recht des Papstes zur Entthronung des Königs abgeleitet, nicht nur wird das Amt des Königs als etwas von dem Träger desselben Trennbares hingestellt, sondern Manegold vertritt auch die Lehre von der Entstehung der Herrschergewalt im Staate durch einen Vertrag zwischen Fürst und Volk, der dem Fürsten, solange er seine Amtspflicht erfüllt, das Herrscherrecht verleiht, aber auch dem Volke, wenn jener zum Tyrannen geworden, das Recht zu seiner Entsetzung. Nicht zwar Rousseaus Theorie von der Volkssouveränität, die den Regierenden zum jederzeit absetzbaren bloßen Beauftragten macht, wohl aber die der Monarchomachen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts ist hier vorgebildet.

In der Polemik fallen scharfe Hiebe auf den König und seinen Anhang unter den Bischöfen; selbst an rohen Worten und niedrigen Vergleichen fehlt es nicht. „Jener Manegold war ein rücksichtsloser Mensch und ist jetzt begraben. Daher wünschen wir, daß auch sein Buch mit ihm begraben sei“: so läßt Propst Gerhoh von Reichersberg einen weltlichen Kleriker sagen[11]. Aber eines müssen wir dem Lautenbacher lassen: geradeaus war er und ehrlich. Dixi quod sensi, sagt er, „ich habe gesprochen wie ich's mein“: und das wird auch wahr sein.

Aber in welchen geistigen Verband fügt sich der Elsässer ein? Wo ist der Ursprung seiner Lehren und in welchen Zusammenhang weist die von ihm vertretene Bewegung?

Nicht ganz leicht ist die Frage zu beantworten, wegen der mancherlei Unsicherheiten, die sich an die Person Manegolds anknüpfen. Wenn wir den jüngsten Forschungen uns anschließen dürfen[12] — und ich bin aus verschiedenen Gründen geneigt, es zu

---

[11] In dem um 1131 von Gerhoh (damals noch in Regensburg) verfaßten *Dialogus de differentia clerici saecularis et regularis:* Ille Manegoldus etiam fuit homo importunus, et iam est defunctus. Unde optamus, ut liber ipsius etiam cum eo sit sepultus.

[12] J. A. Endres, *Histor. Jahrbuch* XXV (1904) 168—176. In der früheren Arbeit (Hist.-pol. Blätter 127) hatte auch Endres sich an Giesebrecht angeschlossen, der die Identität von Manegold von Raitenbuch (jetz Rottenbuch in Oberbayern), Manegold von Lautenbach und Manegold von Marbach erwiesen hatte, aber zwischen dem Magister Manegold, dessen Geburt er um 1030 ansetzte, und Manegold von Lautenbach, der um 1060 geboren sei, unterscheiden wollte. Natürlich muß Enders jetzt die Geburt des Lautenbachers früher ansetzen, etwa um 1045, was auch weit besser als der Giesebrechtsche

tun —, so ist der Verfasser jener Streitschriften Heinrichs Gegner, der nach der Verwüstung Lautenbachs durch die Anhänger Hein-

Ansatz dazu stimmt, daß wir ihn bald nach 1086 als Dekan im oberbayrischen Rottenbuch finden. Dazu machte man doch nicht so leicht einen noch in den Zwanzigern stehenden jungen Mann. Manegolds Worte im *Liber ad Gebehardum* (Lib. de lite I, 311, 25): presertim cum sim etate immaturus, levis moribus, ingenio rudis, lingua inpeditus, genere abiectus, sermone rusticus, ut ne vulgari quidem eloquio sufficiam nedum literis quicquam comminisci, von denen Giesebrecht als Basis seines Beweises für Manegolds Geburt um 1060 ausgeht, tragen so offensichtlich den Stempel phrasenhafter Übertreibung, daß aus ihnen nichts Bestimmtes über Manegolds damaliges Alter zu folgern ist, ebensowenig wie aus dem „more scholarium" im Prolog der Schrift gegen Wolfhelm (*PL* 155, 149 A), was durchaus nicht zu sagen braucht, daß beide damals selbst noch die Schule besuchende Scholaren waren. Im Gegenteil: dürfen wir mit Wattenbach *(Deutschlands Geschichtsquellen* [6] II, 140) und anderen diesen Kölner Wolfhelm mit jenem Wolfhelm identifizieren, der 1065 bis 1091 Abt des Klosters Brauweiler war, so ist damit erwiesen, daß dieses „more scholarium" nicht beide Unterredner zu Schülern machen will, und ist zugleich ein Hinweis auf ein höheres Alter des Lautenbacher Manegold gewonnen, als Giesebrecht ihm zuweisen will. Nach einem Vierundzwanzigjährigen, wie Giesebrecht annehmen müßte, sehen die beiden Streitschriften übrigens auch wahrlich nicht aus.

Vielleicht läßt auch aus dem um 1091 geschriebenen Briefe, den Ivo von Chartres an den Magister Manegold richtete und der uns diesen als einen Mann vorführt, welcher post multos circuitus die leichte Last Christi auf sich genommen hat, d. h. der nach vielen Wanderungen in der Welt in ein Kloster eingetreten ist, wo er jetzt „lectiones" gibt *(epist.* 40, *PL* 162, 81 BC, 82 A), sich für die Identität jenes Manegold mit dem von Lautenbach und Marbach noch ein neues Argument (zu dem schon von anderen Gesagten) gewinnen. Denn das als Benediktinerkloster gegründete Lautenbach war im 11. Jahrhundert in ein Chorherrnstift umgewandelt, und ebenso ist Marbaeh mit Manegolds Beirat nach der Augustiner-Chorherren-Regel eingerichtet (vgl. Alois Schulte, *Die elsässische Analistik in staufischer Zeit,* in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* V (1884) 513—538, insbes. 526). Auch das 1074 von Herzog Welf I. gegründete Kloster Rottenbuch war Augustiner-Chorherren-Stift. Das aber ist gerade die Gemeinschaft, für welche Ivo als Prior des Augustiner-Chorherren-Stifts St. Quentin und auch später einen besonderen Eifer entwickelte. Natürlich würde an sich nichts die Annahme verbieten, daß auch ein von dem Lautenbacher verschiedener deutscher Magister Manegold irgendwo zu jener Zeit Augustiner-Chorherr geworden und dadurch Ivo nahe gebracht sei; aber etwas verwunderlich wäre eine so weitgehende Duplizität der Ereignisse doch. Gegenüber dem bestimmten Zeugnis des wohlunterrichteten Anonymus Mellicensis, dessen Wert Endres mit Recht betont, wird sich die Trennung nicht aufrechterhalten lassen, falls die entgegenstehenden Gründe zurückgewiesen werden können. Und das ist der Fall; denn auch der Angabe des Richard von Poitiers — Giesebrechts Gewährsmann —, der die Blüte des in Frankreich wirkenden deutschen Magister Manegold schon unter Henri I. (1030—1060) beginnen — aber auch nur beginnen! — läßt, steht die Historia Francorum entgegen, welche jenen Magister unter Philipp I. (1060—1108) setzt.

Auch Martin Grabmann *(Die Geschichte der scholastischen Methode* II (Freiburg i. Br. 1911) 11 identifiziert den Magister und den Lautenbacher.

richs sich nach Rottenbuch in Oberbayern zurückzog, bald aber nach dem Elsaß heimkehrte, wo er bei Einrichtung des Augustinerklosters Marbach (südwestlich von Colmar) half und später Propst desselben wurde, trotz aller Einwendungen doch derselbe mit jenem gefeierten deutschen Lehrer Manegold, der um 1060 anfing in Frankreich sich einen Namen zu erwerben, und den eine nicht lange nach Manegolds Tode in Deutschland entstandene kirchliche Literaturgeschichte, der Prüfeninger Liber de viris illustribus [13], die gleichfalls den Lehrer und den Anhänger Gregors identifiziert, als „modernorum magister magistrorum" feiert. Sollten aber doch jener Lehrer und der Lautenbacher, wie Giesebrecht wollte, verschiedene Personen sein: nun, so möge das alemannische Land — denn auf dieses weist der Name hin — sich freuen, daß es zwei solcher Männer hervorgebracht hat.

Von jenem magister Manegold nun wissen wir, daß er, wie der vielgereiste Anselm von Besate, wie Petrus Damiani und der gleichfalls aus Italien nach Frankreich gekommene Lanfranc, zu den Männern gehörte, die, gleich den Lehrern der allgemeinen Bildung im alten Hellas, den Sophisten, als Privat- und Wanderlehrer umherzogen, bald hier, bald dort durch künstlich abgezirkelte Reden voll dialektischer Überraschungen Bewunderung erregend [14]. In den ruhig schlichten Gang der klassischen und

---

Dagegen ist der von Grabmann II, 114 erwähnte Manegold, an den Wibald von Stablo 1149 über alberne Sophismen des Gualo schreibt — P. Mandonnet (*Siger de Brabant et l'averroïsme au XIIIe siècle* I, éd. 2, Louvain 1911, 122) hat diesen Gualo mit dem aus Johann von Salisbury bekannten Cornificius zu identifizieren versucht —, natürlich von dem Lautenbacher verschieden, der 1112 bereits tot ist.

[13] Der Anonymus Mellicensis, *De scriptoribus ecclesiasticis, PL* 213. 959 ff. (über Manegold col. 981); E. Ettlinger, *Der sog. Anonymus Mellicensis de scriptoribus ecclesiasticis,* Karlsruhe 1896; Paul Lehmann, *Neue Textzeugen des Prüfeninger Liber de viris illustribus* (Anonymus Mellicensis); *Neues Archiv d. Gesch. f. ält. deutsche Geschichtskunde* XXXVIII (1913) 550—558, macht wahrscheinlich, daß Boto von Prüfening (um 1170) Verfasser der Schrift war.

[14] Ein anschauliches Bild von der Tätigkeit dieser Wanderlehrer gibt die *Rhetorimachia* (mit dem angehängten Briefe an Drogo) Anselms des Peripatetikers oder Anselms von Besate, über den vgl. Barth. Hauréau, *Singularités historiques et littéraires,* Paris 1861, 179—200; Ernst Dümmler, *Anselm der Peripatetiker. Nebst Beiträgen zur Literaturgeschichte Italiens im eilften Jahrhundert,* Halle 1872 (mit Ausgabe); Harry Breßlau, *Zu Anselm dem Peripatetiker.* Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde III (1878) 419 f.; J. A. Endres, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterl. Philos.* 32—37. — Zu der ganzen Bewegung: W. Giesebrecht, *De litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis,* Berlin 1845, 15—18; Jos. Ant. Endres, *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert.* Philos. Jahrbuch, hrsg. von Gutberlet XIX (1906) 20—33; Ders.,

christlichen Studien, wie die Kloster- und Domschulen sie seit der Karolingerzeit betrieben hatten, war damals nämlich ein neuer Zug gekommen. Wohl im Zusammenhang mit der Neubelebung des Rechtsstudiums in Italien war ein neuer Eifer für die freien Künste: Grammatik, Rhetorik und Dialektik, erwacht, und jene Wanderlehrer waren Hauptträger dieser Bewegung. Manegold, der im Frankenlande umherzog, fand hierbei, wie es heißt, an seiner Gattin eine Genossin der Arbeit und in seinen Töchtern Gehilfinnen für die Lehrtätigkeit. Wir denken dabei an die weiblichen Lehrer der Medizin in Salerno[15], Frauen und Töchter der Professoren, und an die freilich etwas mythische schöne Juristentochter in Bologna, Novella, des Johannes Andreä Kind, die hinter herabgelassenem Vorhang in Vertretung des Vaters die Vorlesung hielt[16].

Aber stete Wanderfahrt macht matt. Wie Damiani und Lanfranc, so klopfte auch Manegold wandermüde an die Klosterpforte, im Kloster zunächst wohl weiter lehrend. Mancherlei Wissen hat er mitgebracht. Noch in den Streitschriften macht er aus Dichtern und Geschichtschreibern, aus Philosophen und des Boethius Arithmetik Anführungen, und auch die aristotelische Dialektik erwähnt er in der Widmung seiner Schrift an Gebhard[17]:

Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft (Beitr. zur Gesch. d. Philos, des Mittelalters, hrsg. von Baeumker VIII 3), Münster 1910; Réginald Biron, *St. Pierre Damien*, Paris 1908 (S. 189 ff. über Damianis Wissenschaft); Mart. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I (Freiburg i. Br. 1909) 216 ff. Auch Carl Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.* 117 f. 127 f.

[15] Heinr. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400* I (Berlin 1885) 233. — Nach E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters* III (Freiburg i. Br. 1903) 128, 3 hat Denifle später die Erzählung von den über die Heilige Schrift unterrichtenden Töchtern Manegolds für eine Fabel gehalten. Daß es sich um einen theologischen Unterricht handelte, wie die *Histoire litéraire de la France* IX 281 auf Grund des Wortlautes bei Richard von Poitiers (multam in scripturis habuere noticiam) annahm, ist in der Tat höchst unwahrscheinlich. Aber jene Wanderlehrer vertreten ja auch die freien Künste, zu denen die Dialektik gehörte.

[16] Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart* II (Stuttgart 1877) 211. Der 1312 geborenen jüngsten Tochter Novella zu Ehren benannte Johannes Andreä († 1348) sein großes Werk über die Dekretalen. Die erst später bezeugte Erzählung selbst stützt sich anscheinend nur auf mündliche Überlieferung.

[17] Die Nachweise für die Schrift an Gebhard bei Francke, im Apparat seiner Ausgabe der Schrift, *Lib. de lite* I (wozu Ernst Dümmler, *Neues Archiv der Geschichte für ältere deutsche Geschichtskunde* XXIII (1898) 769 f. — Die Schrift gegen Wolfhelm stützt sich ganz auf Makrobius. So bietet, um nur weniges herauszugreifen, c. 6 (*LL* 155. 155 C—D) ein langes wörtliches Zitat aus Makrobius *in somn. Scip.* I 14, 6—7 (p. 528, 20—28 Eyssenhardt),

jetzt freilich, um sie als aristotelische Sophismen abzulehnen[18].

Denn um die Dialektik ist ein heftiger Kampf entbrannt[19]. Ist sie doch auch in die Theologie eingedrungen und hat hier Beunruhigung und Streit erregt. Vor allem war Berengar von Tours, bekannt aus den Abendmahlsstreitigkeiten, auf diese Weise zur Leugnung geltender Glaubenslehren gekommen. Da erwacht eine theologische Reaktion gegen die Dialektik und die Philosophie überhaupt. Und merkwürdig, aber psychologisch erklärlich: gerade in den Kreisen jener ehemaligen Lehrer der freien Künste gewinnt diese Stimmung den schärfsten Ausdruck. Petrus Damiani, jetzt Bußprediger und zuletzt Kardinal, wird der heftigste Antidialektiker. Ebenso Berengars Gegner Lanfranc, wenn dieser auch in Wirklichkeit nicht ganz von der dialektischen Methode lassen kann und damit die Begründung der eigentlichen Scholastik durch Anselm von Canterbury und Abälard vorbereitet. Auch Manegold, dessen geistige Beziehungen zu Damiani durch dessen Benutzung in beiden Streitschriften bewiesen werden[20], macht diese Wendung mit. Der Elsässer ist jetzt Gegner der im Frankenlande sich vorbereitenden neuen begrifflich-dialektisch-spekulierenden Wissenschaft. Er bekämpft die Philosophie, in der er, wie Otloh von St. Emmeram in Regensburg, eine Gefahr für den Glauben und wohl auch für den rechten Ordensgeist erblickt.

Es ist hier nicht möglich, auszuführen, wie aus dieser Stimmung heraus auch die Schärfen in Manegolds kirchenpolitischen Darlegungen verständlich werden. Nachgehen kann ich auch

---

das zugleich erlaubt, mehrere offenbare Fehler — sei es der Mailänder Hs von Manegolds Schrift gegen Wolfhelm, sei es der Ausgabe von Muratori und von Mignes Nachdruck — zu verbessern. Die Kenntnis über die platonische Bezeichnung des Leibes als carcer und sepulcrum c. 22, p. 170 C stammt aus Makrobius I 11, 3 und ebenso die Einteilung der Tugenden c. 22, p. 170 B aus Makrobius I 8, 5, wo von Plotins Unterscheidung der Tugenden in politicae, purgatoriae, animi iam purgati und exemplares berichtet wird (vgl. Plotin, *Enn.* I 2 und noch mehr Porphyr. *Sent. ad intelligib. ducentes* § 34). Anderes bei Endres, *Histor.-polit. Blätter* 127 (1901) 398—401. Vgl. *Forsch. z. Gesch. d. Frühschol.* 98—106.

[18] *Lib. de lite* I 313, 10: In quo denique non Aristotelicorum sophismatum acumen non Tulliane eloquencie prestolamur disertitudinem.

[19] J. A. Endres, *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert.* Philos. Jahrb. XIX (1906) 20—33; *Forsch. z. Gesch. d. Frühschol.* 26—87; J. d. Ghellinck, *Réminiscences de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflits théologiques des XIme et du XIIme siècle.* Rev. Néo-scol. XVIII (1911) 432—435.

[20] Die Nachweise für die Schrift an Gebhard bei Giesebrecht, *Sitzungsberichte der Münchener Akademie d. W.* II (1868) 326—330: Mirbt, *a. a. O.* 97; für die Schrift gegen Wolfhelm bei Endres, *Historisch-polit. Blätter,* 127 (1901) 489 f. (Entlehnungen aus Damiani, *De divina omnipotentia*).

nicht den jüngst mehrfach erforschten literarischen Abhängigkeiten, die hier vom Elsaß zum deutschen Südosten, insbesondere zu dem Schwaben Gebhard von Salzburg hinführen[21], ebensowenig wie den Ursprüngen jener aus römischrechtlichen, kanonistischen und germanischen Elementen erwachsenen demokratisch angehauchten Staatstheorie[22], die zu dem kirchlichen Konservatismus ihres Urhebers nur anscheinend im Widerspruch steht. Nur auf einen kleinen, doch bedeutsamen Zug sei hingewiesen, der für den Untergrund von Manegolds Empfinden bezeichnend ist. Wo er von dem Vertragsbruch redet, den ein Fürst, der die Gerechtigkeit nicht wahre, dem Volk gegenüber begehe, da spricht er nicht von den Rechten des Volkes, die der Fürst verletze; nach echt germanischem Gefühl vielmehr sieht Manegold darin ein Verletzen der Treue, die Fürst und Volk aneinander binden soll[23].

3.

Als Propst von Marbach hat Manegold schon den Anfang der großen Bewegung erlebt, die der europäischen Kulturwelt eine neue Gestalt gab, ja wahrscheinlich war er sogar auf der berühmten Synode zu Clermont zugegen, wo der erste Kreuzzug beschlossen wurde[24]. Er konnte noch mit einstimmen in den Jubel der Christenheit, als noch vor Schluß des Jahrhunderts die Stätten, die des Erlösers Fuß geweiht, den Muselmännern wieder entrissen waren. Ob er, der derbe Mann aus dem Volke und strenge Anhänger asketischer Reform, wohl auch der glanzvollen Kulturentwicklung sich gefreut hätte, die nunmehr von ihrer französischen Heimat aus auch über die deutschen Lande sich verbreitete[25]?

---

[21] Koch, *a. a. O.* 62 ff. 106—130 sucht in Gebhards verlorener „hystoria", einer an Dokumenten reichen Geschichte des Investiturstreits, eine Hauptquelle für Manegold nachzuweisen.

[22] Vgl. z. B. von Bezold, *Histor. Zeitschr.* 1876, 322 f.; Mirbt, *Die Stellung Augustins in der Publizistik des Gregor. Kirchenstreits* 92; Rehm, *a. a. O.* 166 und besonders Koch, *a. a. O.* 85—99. 131—156.

[23] *Ad Gebeh.* c. 47: At vero si quando pactum quo eligitur infringit... iuste rationis consideratione populum subiectionis debito absolvit, quippe cum fidem ipse prius desererit, que alterutrum alteri fidelitate colligavit.

[24] N. Paulus, in: *Revue catholique d'Alsace.* Nouv. sér. V (1886) 343.

[25] Für die folgende Schilderung seien aus der reichen Literatur genannt, weil hier besonders herangezogen: Wilhelm Scherer, *Geschichte der deutschen Literatur*[11], Berlin 1910; Ottokar Lorenz und W. Scherer, *Geschichte des Elsasses*[3], Berlin 1886; G. Dehio, *Über den Einfluß der französischen auf die deutsche Kunst im 13. Jahrhundert,* in: *Histor. Zeitschrift,* Bd. 86, N. F. 50 (1901) 385—400; E. Polaczek, *Das Elsaß und seine Stellung in der künstlerischen Entwickelung,* Straßburg 1905; die Zusammenstellungen bei Emil Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahr-*

Damals entwickelt das französische Rittertum in Krieg und Spiel, in heiterem und ernstem Lebensverkehr neue Formen, die bald internationale Geltung erhalten und, wo nur Rittertum herrscht, das höfische Leben verfeinern. Eine europäische Kulturgemeinschaft bahnt sich an. Was der französische Ritter und Spielmann singt, das Lied und die Weise, die Fabel und ihr sinnlich bildhaftes Kleid, das wird Muster für alle, die dilettantisch oder berufsmäßig der Poesie huldigen. Auch in der lateinischen Bildung des Klerikers tritt, von Frankreich her sich verbreitend, dieser Zug ins Geglättete und Elegante hervor. Feiner humanistischer Geist herrscht in der philosophischen Schule des kunstberühmten Chartres[26], wo die beiden bretonischen Brüder Bernhard und Thierry die platonische Ideenwelt erneuern, wo Bernhard Silvester die Bildung des Makrokosmus und des Mikrokosmus in poetischer Prosa und in Versen, mit Boethius wetteifernd, schildert und wo der dem normannisch gewordenen England entstammte gelehrte Johannes von Salisbury, der spätere Bischof von Chartres, vorher Thomas Beckets Kanzler, ernste ethische Mahnungen in Verse nach dem Vorbild von Ovid, Persius und Juvenal kleidet. Nicht minder herrscht jener humanistische Geist bei dem Magister Alanus von Lille, dessen schwunghafte allegorischen Poeme nicht auf die gelehrte Welt beschränkt bleiben, sondern auch von französischen, deutschen und englischen Dichtern erwähnt werden[27]. Auch historische Gedichte in glatten lateinischen Versen gibt es in großer Zahl, und der Vaganten unverwüstlich lebensfrohe, spottlustige Schar erneuert Ovid und Horaz in den Formen der

---

hundert bis zum Ausgang des Mittelalters IV u. V (Freiburg i. Br. 1906—1911), und für das Politische und das Wirtschaftliche: Nitzsch. *Die oberrheinische Tiefebene und das Deutsche Reich im Mittelalter* II, in: *Preußische Jahrbücher* XXX (1872) 239—265, sowie die Straßburger Rektoratsrede von Gustav Schmoller, *Straßburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution im XIII. Jahrhundert* (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germ. Völker VI), Straßburg 1875.

[26] Für die persönlichen Verhältnisse von Bernhard und Thierry von Chartres und Bernhard Silvester schließe ich mich an A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge* (Mémoires de la société archéologique d'Eure-et-Loir XI), Chartres 1895, an (vgl. meinen Bericht *Archiv f. Gesch. d. Philos.* X [1897] 279 ff.).

[27] Beispielsweise sei auf zwei Dichter hingewiesen, für die sorgsame Zusammenstellungen zur Verfügung stehen: Jehan de Meung, den Fortsetzer des „*Roman de la Rose*" von Guillaume de Lorris, und Chaucer. Vgl. E. Langlois, *Origines du Roman de la Rose,* Paris 1891 (Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 51), 95—96. 148—150 und E. Koeppel, *Chaucer und Alanus de Insulis,* in: *Herrigs Archiv,* Bd. 90 (1893) 149—151. Den Planctus Naturae des Alanus hat Frauenlob benutzt; vgl. Ludw. Pfannmüller. *Frauenlobs Marienleich,* Straßburg 1913, 95 f.

rhythmischen lateinischen Poesie des zwölften Jahrhunderts. — Nicht minder nimmt die neue Bauweise und die neue Bildnerkunst vom Frankenreiche her ihren Siegeslauf.

So wird in jenen Tagen das Westreich der Führer zur Schönheit froher Sinneskultur. Sein Einfluß steigert im zwölften Jahrhundert sich zusehends vom ersten Einsetzen an, um in der ersten Hälfte des dreizehnten den Höhepunkt zu erreichen. Das ist die glanzvolle Stauferzeit, da des Reiches Herrscher zugleich des elsässischen Landes Herzöge sind.

Dem Westreiche Grenznachbar, steht das Elsaß der von dorther kommenden befruchtenden Flut offen. Am sinnfälligsten tritt dies in der Baukunst zutage. Nicht leicht zwar ringt sich die etwas schwere und derbe Art des Landes los von der ererbten Bauweise. Dann aber eilt es, seit Meister Rudolf am Straßburger Münster baut, allen voran in dem neuen Stil, der den logischen Geist der neuen Scholastik mit der phantastischen Kühnheit des Rittertums eint. Das ist die Zeit, da der elsässische Spielmann Heinrich der Glichezare für einen elsässischen Edelmann nach französischem Vorbild den verschlagenen Helden des Tierepos, Reinhard den Fuchs, besingt, da der Minnesinger Reinmar der Alte, die „Nachtigall von Hagenau", obzwar meist in Österreich lebend, durch seine auch von Walter gepriesene edle Kunst der Heimat zu hohen Ehren gereicht, da Meister Gottfried von Straßburg dem schwülen keltisch-französischen Sang von Tristan und Isold so manche psychologische Feinheit abzugewinnen und ihm ein so schimmerndes und geschmeidiges Gewand zu geben weiß.

Und auch in der geistlichen Welt des Elsaß herrscht neues Leben. Noch im zweiten Drittel des zwölften Jahrhunderts entsteht auf dem Odilienberge der „Lustgarten" Herrads von Landsberg[28], in dem die Äbtissin von Hohenburg wie in einem Orbis pictus mit frischem Griff ins Menschenleben „einem Bienchen gleich" alles der Frau wissenswert Erscheinende zusammenträgt und es in fast siebenhundert sorgsam ausgeführten Bildern erläutert. Auch die neue lateinische Verskunst macht hier Schule.

---

[28] Aus der bezüglichen Literatur sei hier hingewiesen auf das vor dem Verlust der Hs (1870) verfaßte Werk von Chr. Mor. Engelhardt, *Herrad von Landsperg und ihr Werk: Hortus deliciarum,* Stuttgart 1818 (mit 12 Kupfertafeln in Folio, die in dem Exemplar der Straßburger Universitäts- und Landesbibliothek nach dem Original koloriert sind). Charles Schmidt, *Herrade de Landsberg*[2], Straßburg 1897; Heinr. Reumont, *Die deutschen Glossen im Hortus deliciarum der Herrad von Landsberg,* Metz 1900; A. Molinier, *Quelques mots sur l'Hortus deliciarum d'Herrade de Landsberg,* in: *L'Art.* LX (1901) 97—112, und auf das große Tafelwerk von A. Straub und G. Keller, *Herrade de Landsberg. Hortus deliciarum,* Straßburg 1879—1899.

Für Barbarossas Söhne dichtet der wohl auf französischen Schulen gebildete Scholastiker Gunther[29], später Mönch im elsässischen Zisterzienserkloster Pairis, den Sang von Jerusalems Eroberung und den „Ligurinus", in dem er Friedrichs Taten vor Mailand, des alten Ligurien Hauptstadt, in so tadellosen Versen schildert, daß man lange Zeit das Werk, das Gaston Paris als Kleinod in Deutschlands Dichterkrone preist, für eine Fälschung der Humanistenzeit glaubte erklären zu müssen. Selbst in seinem mit allerhand Schulgelehrsamkeit prunkenden[30] asketischen Werke über „Beten, Fasten und Almosengeben" greift Gunther gern in die klassische Welt hinein und gibt z. B. durch die allegorische Ausdeutung der Ulyssessage ein poetisches Bild von den Gefahren, die der Christ auf der Fahrt durch das Meer des Lebens zu bestehen hat[31].

4.

Aber eins ist merkwürdig. So vielfach und reich auch der Einfluß der westlichen Kultur auf das Elsaß ist, den dieses Bild aus der Wende des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts uns erkennen läßt, so vermissen wir doch mit Überraschung einen Zug darin. Von der gewaltigen philosophischen Bewegung, die zu der Zeit viele Tausende von Scholaren, jung und alt, nach Frankreich zog, finden wir im Elsaß keinen Widerhall. Und doch war es Großes, was auf dem Gebiete der philosophisch-theologischen Wissenschaft der französische Geist damals hervorbrachte. Es war die neue Scholastik, damals ein junges, lebensfrisches Gebild. Auch sie ist zunächst ein französisches Gewächs. Ein Abälard, ein Gilbert de la Porrée, ein Bernhard und Thierry von Chartres, ein Alain de Lille haben es gepflanzt und gepflegt. Nur der mystisch gefärbten Scholastik von St. Viktor bei Paris wird durch den von augustinischen Traditionen erfüllten sächsischen Grafensohn Hugo von St. Viktor ein anderer Keim eingesetzt.

---

[29] Das Material und die Literatur bei W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* [6] II 286—290. — *De oratione, ieiunio et eleemosyna,* die *Historia Constantinopolitana* (ohne die Verse) und der *Ligurinus* (nach Dümgé, Heidelberg 1812) bei Migne, *PL* 212, 95—475, wonach hier zitiert ist.

[30] Charakteristisch für diese pedantische Sucht zum Gelehrttun ist sogleich der Anfang der Schrift über Beten, Fasten und Almosengeben. Anstatt oratio von Anfang an in dem Sinne zu nehmen, in welchem es für die Schrift allein in Betracht kommt, als Gebet, wird zunächst in weitschweifiger Erörterung eine vierfache Bedeutung von oratio unterschieden, die grammatische (Satz), logische (Urteil), rhetorische (Rede) und „katholische" (Gebet), wobei uns sogar eine Erörterung über das Verhältnis vom Satz und Urteil mit besonderer Anwendung auf die Impersonalsätze nicht erspart wird (*De orat, ieiun. et eleem.* I 1; *PL* 212, 103 ff.).

[31] Ebd. III 5; *PL* 212. 129 ff.

An sich stand der Verbreitung dieses neuen Wissensideals über Frankreichs Grenzen hinaus nichts entgegen. Das beweist uns z. B. Otto von Freising, des Gilbert de la Porrée Schüler[32]. Aber in das Elsaß ist damals die neue Scholastik nicht gedrungen. Hatte vielleicht zu der Zeit das kleine Land zufällig keinen bedeutenderen philosophischen Kopf? Oder liegt daneben auch ein tieferer Grund vor? War vielleicht Abälards Denkweise und Methode der geistigen Eigenart des Elsässers weniger gemäß? Denn anders wird das Verhältnis des Elsaß zur Philosophie und zur spekulativen Theologie, als aus der Frühscholastik des zwölften die Hochscholastik des dreizehnten Jahrhunderts hervorwächst. Jetzt ist Paris noch immer, wie Albert der Große sie nennt, „die Stadt der Philosophen“[33]; aber die Scholastik hat das spezifisch Französische abgestreift. Zwar gibt es auch im dreizehnten und noch mehr im vierzehnten Jahrhundert unter ihren Vertretern hervorragende Denker französischer Abstammung; aber die eigentlichen Baumeister kommen jetzt von außen. Hales kommt von England, Albert aus Deutschland; Bonaventura und Thomas von Aquino sind Italiener, Siger Brabanter; Heinrich von Gent ist Vlaeme, Duns Scotus Ire, und die Engländer Grosseteste und Bacon haben auch etwas zu sagen.

Jetzt hat auch das Elsaß seinen Anschluß gefunden[34]. Jetzt verfaßt Ulrich Engelberti von Straßburg — nach einer Angabe bei C. Schmidt gehörte er zur Familie der Zorn[35] — unter dem Titel: „Vom höchsten Gute“ ein spekulatives theologisch-philosophisches

---

[32] Jos. Schmidlin, *Die Philosophie Ottos von Freising,* in: *Philos. Jahrbuch,* hrsg. von Gutberlet XVIII (1905) 156—175. 312—323. 407—423; Ders., *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising* (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. hrsg. von H. Grauert IV 2—3), Freiburg i. Br. 1906.

[33] Parisius quae est civitas philosophorum. Albertus Magnus, *De natura locorum* III c. 2, T. IX, p. 571 a ed. Borgnet.

[34] Eine Übersicht über die geistige Entwickelung Straßburgs im Mittelalter gibt Eugen Müller, Art. „Straßburg“ in Wetzer-Weltes *Kirchenlexikon*[2] XI (Freiburg i. Br. 1899), Sp. 867—904, insbes. 880 ff.

[35] C. Schmidt, *Notice sur le couvent et l'église des Dominicains de Strasbourg jusqu'au seizième siècle* (Bulletin de la Société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace. 2e sér. Vol. IX [1874—75] p. 161—224), p. 175. — Zur Familie der Zorn selbst gehörte Ulrich nun wohl nicht (dort ist der Vorname Ulrich auch nicht üblich), wohl aber in ihren Verwandtschaftskreis. Ein Claus Zorn heiratete nämlich im 14. Jahrhundert eine Engelbert (Engilbert, Engilberht); vgl. *Straßburger Urkundenbuch* III S. 229 Nr. 755, S. 232 Nr. 756, S. 317 Nr. 1053 (in den Jahren 1313 bis 1324). Im Jahre 1343 begegnet uns infolgedessen ein Nicolaus Zorn dictus Engilbreht miles Arg.: *Straßburger Urkundenbuch* VII S. 113 Nr. 380. (Für gütige Nachweisungen bin ich Herrn Geheimrat Professor Dr. Alois Schulte in Bonn und Herrn Privatdozenten Dr. Kiener in Straßbusg verbunden.)

Riesenwerk, von dessen Inhalt zum ersten Male Martin Grabmann weiteren Kreisen einige Kenntnis gegeben hat[36]; denn noch harrt es der Herausgabe und ist uns nur aus den Hss näher bekannt[37]. Jetzt schreibt Hugo Ripelin von Straßburg — auch er aus der Verwandtschaft der Zorn[38] — sein oft gedrucktes „Kompendium der theologischen Wahrheit", das dem Elsässer mit Unrecht so oft strittig gemacht wurde[39]. Und im folgenden Jahr-

---

[36] Martin Grabmann, *Studien über Ulrich von Straßburg,* in: *Zeitschrift für kathol. Theologie* XXIX (Innsbruck 1905) 82—107. 315—330. 482—499. Neu bearbeitet in M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben.* Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, München 1920, 147—221. Vgl. auch Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* I (Paris 1719) 356 ff. Alb. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis,* ed. Florent. 1858—59, VI 594. C. Schmidt, in: *Bulletin de la Société pour la conserv. des monum. histor. d'Alsace,* 2e sér. IX 175—176. Heinr. Finke, *Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts,* Paderborn 1891, 18—22. Paulus von Loë in Wetzer-Weltes *Kirchenlexikon*[2] XII (1901), Sp. 222 f.

[37] Hss von Ulrichs Werk *„De summo bono"* nennt Grabmann elf: Rom. Cod. Vat. lat. 1311, s. XIV; Paris. Bibl. nat. lat. 15900 01, s. XV; St. Omer Cod. 120, s. XV; ebdas. Cod. 152, s. XV; Loewen, Universitätsbibliothek Cod. 90 (durch Dr. Postina nachgewiesen). Durch Vermittlung von Herrn P. Paulus von Loë in Düsseldorf und Herrn P. Augustin Daniels in Maria Laach standeu mir aus diesem Kodex Abschriften zur Verfügung, der leider durch den Brand 1924 zugrunde gegangen ist. Erlangen, Universitätsbibliothek Cod. 619 u. 819, s. XV; Berlin, Königl. Bibliothek Cod. lat. Electoral. 466 theol. fol., s. XV; Wien. k. k. Hofbibliothek Cod. lat. 3924, s. XV; ebd. Cod. 4948, s. XV (Exzerpt); Erfurt. Amplon. Cod. 294 fol. (Exzerpt). Zu diesen elf Hss habe ich eine zwölfte in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek aufgefunden: Clm 6496, s. XV (geschrieben 1452), die sich deshalb der Beachtung entzogen hatte, weil auf dem alten Einband das Werk Thomas — es ist wohl der von Aquino gemeint — zugeschrieben war (S. To'e de Summo Bono) und demgemäß auch katalogisiert ist. Zu diesen Hss sind noch hinzuzufügen: Preußische Staatsbibliothek Cod. Goerres-Lat. fol. 766, s. XV; Wiener Nationalbibliothek Cod. lat. 4646, s. XV (enthält das 3. Buch); Cod. 170 und 170a, s. XV der Dominikanerbibliothek in Wien; Cod. G B fol. 170, s. XV des Kölner Stadtarchivs (enthält das 6. Buch); Frankfurter Stadtbibliotkek Cod. 1225, s. XV Praedikatorenbibliothek und Cod. 99 (enthält Auszüge); Cod; 1954 der Jagellonischen Universitätsbibliothek in Krakau, s. XV (enthält gleichfalls Auszüge). Vgl. über alle diese Hss M. Grabmann, *Mittelalterl. Geistesleben* 171—173. — Eine Ausgabe der ganzen Summe Ulrichs durch A. Ehrhard ist in weit vorangeschrittener Vorbereitung wie auch eine Edition der beiden ersten Bücher durch Frl. Dagouillon.

[38] Die Zorn sind aus den Ripelin hervorgegangen.

[39] Das *Compendium theologicae veritatis* ist öfters gedruckt, z. B. als Werk Alberts in dessen Opera, ed. Borgnet, XXXIV (Paris 1895), 1—306. Daß es wirklich Hugo Ripelin von Straßburg zuzuschreiben ist, zeigt Luzian Pfleger, *Hugo von Straßburg und das Compendium theologicae veritatis,* in: *Zeitschrift für katholische Theologie* XXVIII (Innsbruck 1904) 429—440 und M. Grabmann, *ebd.* XXIX (1905) 322—330, und besonders XLV (1921) 147—153, wo Grabmann gegenüber den von Fr. Pangerl in seinen *„Studien über Albert d. Großen"*, Zeitschr. f. kath. Theol. XXXVI (1912) 525 f. erho-

hundert erhalten wir von Thomas von Straßburg[40], aus Hagenau gebürtig, ein theologisches System, das die Lehre des größten Theologen des Augustinerordens, Ägidius von Rom, in musterhafter Klarheit zusammenfaßt.

Freilich fehlen, wenigstens im vierzehnten Jahrhundert, auch weniger erfreuliche Seiten nicht. Als bloßer Ausschreiber fremder Werke ist Nikolaus von Straßburg[41] erwiesen. Und wenn Johann von Dambach, den man einen Mystiker nennt, weil man ihn nicht gelesen hat, unter dem seltsamen Titel: „Über die sinnfälligen

benen Zweifeln an der Autorschaft gerade dieses unter Alberts Namen gedruckten *Compendium theologicae veritatis* (ein öfters vorkommender Titel) auf die Angabe im Cod. 115 der Bibliothdk der Kathedrale zu Vich in Spanien (s. XIII) verweist. — Über Hugo vgl. auch Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.* I 470 f.; Fabricius, ed. Florent. I 267 f. Gius. Boffito, *Dante e Ugo di Strasburgo,* in: *Atti della R. Academia delle scienze di Torino.* Classe di scienze morale, storiche e filologiche XXXIX (1903—1904) 285—293. L. Pfleger, *Dante und Hugo von Straßburg,* in: *Straßburger Diözesanblatt,* XXIII. Jahrg., N. F. VI 1904, 364—366.

[40] Über ihn Morgott in Wetzer-Weltes *Kirchenlexikon*[2] XI (1689 f.). — Eine charakteristische Probe seines Verhältnisses zu Ägidius von Rom z. B. bei Baeumker, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des dreizehnten Jahrhunderts,* Münster 1908, 301, 4.

[41] H. Denifle, *Der Plagiator Nicolaus von Straßburg,* in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* IV (1888) 312—329, hrsg. von Denifle und Ehrle (die Schrift des Nikolaus De adventu Christi ist zu einem großen Teile aus zwei Schriften des Johann von Paris mit dem Beinamen Qui dort ausgeschrieben). P. Delorme ist der Ansicht, daß der 1. Teil (De probatione fides) aus einer Schrift des Bacon ausgeschrieben sei. *Archiv. franciscan.* 1911, 209—222. — Deutsche Predigten von Nikolaus bei Franz Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts* I (Leipzig 1845) 259—305, worüber W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* II (Leipzig 1881) 67—79. Über seine Verteidigung Meister Eckharts: W. Preger, *Meister Eckhart und die Inquisition,* in: *Abhandlungen der Münch. Akademie der Wissensch.*, histor. Klasse XI 2, 1869. G. Denifle, *Aktenstücke zu Meister Eckharts Prozeß,* in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* XXIX (N F XVII) 1885, 259—266. Übrigens wirkt Nikolaus, so viel wir wissen, nicht in Straßburg, sondern meist in Köln und Freiburg (wo er den Dominikanerinnen zu S. Agnes und Adelhausen predigte; s. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker* I 483. 485. 486. 487; König, *Die Chronik der Anna von Munzingen* Freiburger Diözesan-Archiv XIII 192 ff.). Über ihn vgl. Nikolaus Paulus in Wetzer-Weltes *Kirchenlexikon*[2] IX 336—338, woselbst 338 f. auch die Nachrichten über einen jüngeren Nikolaus von Straßburg (1397—1497) zusammengestellt sind, der in Wien studierte und in Österreich wirkte. Eine umfangreiche philosophische Summa des Nikolaus von Straßburg entdeckte M. Grabmann im Cod. Vat. lat. 3091. Vgl. M. Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker,* in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Philosophisch-philolog. u. historische Klasse. Jahrgang 1921, 3. Abhandl., München 1922. Derselbe, *Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens.* Xenia Thomistica III (Romae 1925) 200—203, wo auch Textproben abgedruckt sind. Derselbe, *Mittelalterliches Geistesleben* 401—404.

Freuden des himmlischen Paradieses“ [42] eine Untersuchung anstellt, wie es mit Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch und Getast der Seligen im Himmel, mit ihrer Stimme und ihrem Gesang usw. beschaffen sei, so hat er zwar nebenbei auch die Absicht, den plumpsinnlichen Paradiesesvorstellungen der Mohammedaner und anderer entgegenzutreten; aber sein eigenes, glücklicherweise bis jetzt nicht gedrucktes Werk gehört doch mit zu dem Schlimmsten, was als scholastische Spitzfindigkeiten gerügt wird. Er steht da zur Seite der Schwester Katrei von Straßburg, die in einem zu Unrecht dem Meister Eckhart zugeschriebenen, in Wirklichkeit ganz oder halb beghardischen Traktat genau anzugeben weiß, wieviel Selige im Himmel auf einer Nadelspitze sitzen [43]. Und doch konnte dieser Johann von Dambach auch anders schreiben. Sein in Straßburg, Köln und Basel gedrucktes „Theologisches Trostbüchlein“ ist ein Seitenstück zu des Boethius „Trost der Philosophie“ [44], das mit dem eigenen Wort eine reiche Blütenlese nicht

[42] Johannes de Tambaco, *De sensibilibus deliciis caelestis paradisi.* Die Schrift enthält drei Teile und wurde laut Subskription von ihrem Verfasser Papst Clemens VI. im Jahre 1350 gewidmet. Ich benutzte die in nicht wenigen Hss erhaltene Schrift im Münchener Codex Clm 18422, geschrieben 1454 für das Kloster Tegernsee. Die Schrift steht dort fol. 80 ff.

[43] *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts,* hrsg. von Franz Pfeiffer. *II. Meister Eckhart,* Leipzig 1857, 474, 34: Die meister sprechent: tûsend sêlen sitzen in dem himel ûf einer nâdelspitze, bei A. Birlinger, *Alemannia* III (Bonn 1875), wo der Traktat S. 14—15 in anderer Form abgedruckt ist, S. 44. 34—35. — Daß der Traktat von Schwester Katrei, der noch bei Lorenz und Scherer, *Geschichte des Elsasses* [3], 82 f. (doch vgl. S. 542) bei der Charakteristik Meister Eckharts eine nicht geringe Rolle spielt, nicht von Eckhart herrühre, sondern aus beghardischen Kreisen stamme, erkannte schon Denifle mit gewohntem Scharfsinn; vgl. *Hist.-pol. Blätter* Bd. 75 (1875) 904. 924 f. (wo zuerst das Beghardisehe hervorgehoben wird, ohne daß an Eckharts Verfasserschaft noch Zweifel erhoben würde); *Taulers Bekehrung kritisch untersucht,* 1879, S. 132, 2; *Die deutschen Schriften des sel. Heinrich Seuse* I (München 1880) S. VIII und 564, 4; *Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des Mittelalters,* hrsg. von Denifle und Ehrle, II (1886) 624, 2. Durch Ph. Strauch, auf den schon Denifle an der zuletzt angegebenen Stelle hinwies, angeregt, hat Otto Simon (*Überlieferung und Handschriftenverhältnis des Traktates „Schwester Katrei“,* Halle 1906) die verwickelte handschriftliche Überlieferung des vielbenutzten seltsamen Traktates untersucht und denselben als ein aus allerhand Stücken zusammengesetztes Konglomerat erwiesen, das, wie Otto Behaghel (*Zur Kritik von Meister Eckhart,* in: *Beitr. zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur,* hrsg. von Braune, XXXIV [1908] 530—552), zeigt, auch formell von den echten Eckehartwerken durchaus abweicht. So wird denn, wie Adolf Spamer in seiner grundlegenden Arbeit: *Zur Überlieferung der Pfeifferschen Eckeharttexte* (Braunes Beiträge XXXIV 307—420) sagt, dem Meister Eckhart es heute wohl niemand mehr zuschreiben wollen (*a. a. O.* 377).

[44] Magistri Johannis de Tambaco, *Consolatorium theologicum* (ich benutzte den Druck: Basileae per magistrum Johannem de Amerbach, 1492). —

nur aus kirchlichen Schriftstellern, sondern auch aus Cicero, Valerius Maximus und besonders aus Seneca, dem weltlichen Seelsorger des Altertums, verbindet. So erinnert es stark an eine gleichzeitige ähnliche Schrift aus ganz anderem Kreise, an das „Heilmittel in Freud und Leid" von dem Vater des Humanismus, Francesco Petrarca[45].

Aber das sind Nebenerscheinungen, wie sie überall sich finden. Jenes Straßburger Dreigestirn Ulrich, Hugo und Thomas zeigt uns, auf wie fruchtbaren Boden die neue Bewegung im Elsaß gefallen war[46].

Der bedeutendste unter den drei ist Ulrich. Früh in den Dominikanerorden getreten, saß er in Köln[47] zu den Füßen Alberts des Großen, wohl zwischen den Jahren 1248—1254. Seinem Lehrer bleibt er in lebenslänglicher Dankbarkeit verbunden. Mehr als eine Stelle in den von Heinrich Finke[48] aufgefundenen Briefen aus der Zeit seiner späteren Tätigkeit als Provinzialoberer des Ordens — vorher war er Lesemeister in Straßburg — legt rühren-

---

Die Schrift des Mönchs enthält bittere Klagen über die Verweltlichung der Weltgeistlichkeit, der Bischöfe und Prälaten, denen Habsucht und Liebe zu weltlichen Händeln vorgeworfen wird. Lib. V c. 5: Taceo de guerris episcoporum, ex quibus saepius sauciantur conscientiae eorum. Accipiunt a regibus seu imperatoribus regalia, quasi haec in guerris excusarentur a culpa. Sed profecto reges et imperatores potius deberent ab episcopis accipere cilicia et cetera poenitentiae arma. Auch daß die Exkommunikation manchmal ungerechtfertigterweise verhängt werde, wird gerügt; von dieser ungerechten Exkommunikation heißt es: eam patienter ferens caelestem coronam secundum Augustinum mereberis (IX, 9). Eine eingehende literarhistorische und ideengeschichtliche Untersuchung über die Consolatio theologiae des Johannis von Tambach hat auf Anregung von Cl. Baeumker P. Albert Auer O. S. B. unternommen.

[45] *De remediis utriusque fortunae*, ein 1366 vollendetes Alterswerk Petrarkas (Johann von Dambach starb 3. Januar 1372 zu Freiburg), zu dessen Würdigung vgl. Gustav Koerting, *Geschichte der Literatur Italiens im Zeitalter der Renaissance* I (Leipzig 1878) 542—564; Adolf Gaspary, *Geschichte der italienischen Literatur* I (Berlin 1885) 439—441.

[46] Wenn H. Bloch, *Illustr elsäss. Rundschau* III (1901) 161 f. meint: „Erst zu der Entfaltung der Laienfrömmigkeit in der Mystik des 14. Jahrhunderts mag das Elsaß neue ihm eigene Züge hinzugetragen haben: aber wahrhaft befruchtet worden ist von ihm aus eine geistige Bewegung erst im Zeitalter des Humanismus und der Reformation", so erklärt sich dieses völlige Hinwegsehen über die ergenartigen Leistungen des Elsaß auf dem Gebiete der scholastischen Spekulation daraus, daß dieselbe größtenteils in den Hss vergraben liegt.

[47] Jedenfalls ist Ulrich nicht in Straßburg Alberts Schüler gewesen, wo Albert in den dreißiger Jahren war.

[48] Bei H. Finke, *Ungedruckte Dominikanerbriefe*, beziehen sich die Briefe Nr. 43—81 (S. 78—104) auf Ulrich.

des Zeugnis davon ab[49]; wie denn überhaupt jene Briefe einen tiefen Blick in Ulrichs Geistesart geben. Auch seine politische Stellung lassen sie erkennen. Es ist die Zeit, da der Glanz der Staufer erloschen ist und die Wirren des Interregnums schwer über den deutschen Landen lasten. Da macht auch Ulrich Stimmung für die Wahl Rudolfs von Habsburg, die der Not ein Ende gebracht hat[50].

---

[49] Als Ulrich auf dem Provinzialkapitel zu Basel 1272 mit dieser Würde trotz seines Widerstrebens bekleidet wird, bittet er seinen ehemaligen Lehrer. ihm „Wagen und Wagenlenker zugleich" zu sein (Finke, S. 80 Nr. 47). Zu ihm blickt er „wie der Sohn zum Vater, der Schüler zum Lehrer, der Diener zum Herrn, der Arme zum Spender reicher Gabe" auf (ebd. S. 82 Nr. 50). — Sein Amt als Provinzial hat Ulrich, wie die noch erhaltenen Briefe zeigen, mit unermüdlichem Eifer ausgeübt. Den „man von großer tugenden und hoher kunst" nennt ein von A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge et au seizième siècle*, Paris 1875, abgedrucktes Verzeichnis der deutschen Ordensprovinziale ihn (S. 287). Aber es verlangt ihn doch zurück nach der Wissenschaft, zumal auch Kränklichkeit ihn drückt. Auf dringendste Bitten seines Amtes entbunden, geht er 1277 nach Paris, um dort den theologischen Magistergrad zu erwerben, wie das auch sonst in jener Zeit bei gelehrten Brüdern, die Provinzial der deutschen oder der sächsischen Provinz gewesen, im Dominikanerorden der Brauch (Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* II [Paris 1891] Nr. 682 p. 143 und Nr. 690 p. 148; vgl, Krebs, *Meister Dietrich* 10). Dort ist er zum Baccalar der Theologie promoviert. Doch noch vor Erreichung seines Zieles starb er. Auch sein großes Werk *De summo bono* hinterließ er als Torso, wenngleich von den geplanten acht Büchern nur zwei fehlen. Es blieb unvollendet, wie die Summa des Begründers der älteren Franziskanerschule, Alexander von Hales, wie die theologische Summe des Aquinaten und wie so mancher Dom, an dem das Mittelalter baute.

[50] Finke, Nr. 59 S. 87 ff. — Nicht ohne Interesse wäre es, wenn sich die Annahme H. von Grauerts, die dieser in seinem Nachruf auf G. von Hertling ausspricht (*Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft* XXXIX (1919) 431 f. Ulrichs Lehrer Albert habe zur Zeit des Konzils von Lyon im päpstlichen Konsistorium vom 6. Juni 1274 vor Papst Gregor X. und vor den anwesenden Kardinälen, Bischöfen und Prälaten gleichsam als Sprecher des deutschen Episkopates die Rede gehalten, welche die päpstliche Bestätigung für Rudolf von Habsburg zu erwirken bestimmt war, ja er sei höchst wahrscheinlich der Urheber der Kandidatur des Grafen Rudolf von Habsburg für den deutschen Königsthron gewesen, wirklich sicher stellen ließe. Seine Gründe wollte H. von Grauert in einem für die *Miscellanea Francesco Ehrle* geplanten Aufsatz im Zusammenhange darstellen, dessen Gedanken er mir noch drei Tage vor seinem Tode († 12. 3. 1924) entwickelte. Leider hat ein plötzlicher Tod ihn nicht mehr zur Niederschrift kommen lassen. Wenn v. Grauerts Vermutung zutrifft, so würde Albertus dem Kaplan Ottokars von Böhmen entgegengewirkt haben, der am 12. Juli 1274 in Lyon eintraf (Böhmer-Redlich, *Regesta Imperii* VI 1, S. 55) und den A. Birkenmajer, *Witelo e la studio di Padova* (in der Festschrift der Krakauer Akad. d. Wissensch. zum Jubiläum der Univ. Padua, 1922), jüngst mit dem schlesischen Witelo identifizieren wollte.

Ulrich ist ein Denker von besonderer Prägung, kein bloßer Kompendienschreiber. So weist er uns zugleich hin auf die Eigenart des elsässischen Geistes, in der Zeit der Hochscholastik nicht nur, sondern noch lange darüber hinaus. Denn auch in der Mystik des vierzehnten Jahrhunderts finden wir einen ähnlichen Stimmungscharakter.

Jene Eigenart erkennen wir aus der besonderen Richtung, welche Ulrich in seinem theologischen und besonders in seinem philosophischen Denken verfolgt. Sie war bis vor wenigen Jahren so gut wie unbekannt. Jetzt zeigt sich mehr und mehr, daß wir es mit einer ganzen Gruppe von Denkern, mit einer Art von Schule, zu tun haben[51]. Innerhalb derselben fängt zwar jeder in seiner Art an; aber alle werden doch geeint durch das Band gemeinsamer Grundgedanken und Grundstimmungen. Ihre Heimat hat diese Schule in den Ländern am Rhein und im mittleren und oberen Deutschland, in Köln, Straßburg und Freiburg[52] vor allem. Man möchte sie darum die südwestdeutsche Scholastik nennen. Die durchsichtige Klarheit und geschlossene Konsequenz des thomistischen Systems geht ihr ab. Dafür aber zeigt sie hohe Kraft der Phantasie; und starke Antriebe empfängt sie wohl auch aus den Unterschwingungen des Gemütes.

Wollen wir diese Richtung und mit ihr die Denkweise des Straßburger Philosophen aus dem dreizehnten Jahrhundert verstehen, so müssen wir an Ulrichs Lehrer Albertus Magnus, den großen Schwaben, anknüpfen.

Dieser Albert ist ein grundgelehrter Denker und ein ebenso empfindsamer wie reicher Geist, der jede ihn treffende Bewegung aufnimmt und verarbeitet. Er steht in einer Periode mächtigster Erregung in der Welt der philosophischen und theologischen Spekulation, die durch mancherlei treibende Kräfte, insbesondere das aus der hellenischen Wissenschaft und dem Orient neu zuströmende Material, in eine gewaltige Gärung versetzt ist[53].

---

[51] Ich verweise dafür auf meine Darlegungen: *Witelo* 599 ff. 606 ff. 639 f. Kultur der Gegenwart I, Abt. V, S. 360.

[52] Meister Dietrich freilich stammt nicht von Freiburg im Breisgau, sondern von Freiberg in Sachsen. Krebs 20—26.

[53] Darüber u. a. der grundlegende Aufsatz von Fr. Ehrle, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts,* in: *Zeitschr. für kathol. Theologie* XIII (Innsbruck 1889) 172—193; Ders., *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts,* in: *Archiv für Literatur u. Kirchengeschichte des Mittelalters* V (1889) 603—635; *L'Agostinismo e l' Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulterioni discussioni e materiali.* Xenia Thomistica III (Romae 1925) 519—588 und die ebenso gründlichen wie ergebnisreichen Darlegungen Pierre Mandonnets, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au*

Voranstürmende Philosophen und der Tradition getreue Theologen stehen sich als Extreme gegenüber. Zwischen diesen versuchen andere — mit nachhaltigstem Erfolge der anfangs von beiden Seiten bekämpfte Thomas von Aquino — auf verschiedene Weise eine mittlere Linie zu gewinnen, auf der Altes und Neues zu geeinter Stoßkraft zusammentreten soll.

Albert überschaut dies alles. Mit anschmiegsamer Biegsamkeit umfaßt er Vielerlei: philosophische Spekulationen und positive theologische Wissenschaft, exakte Naturbeobachtung und gemütvolles Glauben, Scholastik und Mystik. Aber noch wird er des vielseitigen Gedankenstoffs nicht Herr. Sein Denken wird nicht selten zwiespältig nach verschiedenen Richtungen auseinander getrieben. Darum kann er denn auch nach verschiedenen Richtungen hin Anregung geben. Wenn Albert wie ein Mann der Tradition, nur wenig erst von den neuen aristotelischen Gedanken beeinflußt, seinen Sentenzenkommentar schreibt, so bietet er den Stoff, den Hugo Ripelin von Straßburg in seinem Kompendium zusammenfaßt [54]. Wenn er der Summe über die Kreaturen [54a] und noch mehr in seinem Alterwerk, der theologischen Summe Augustins platonisierende Metaphysik und die Begriffe des christlich gewendeten Aristoteles zu einheitlicher Synthese zusammenzufassen sucht, so ist das die Aufgabe, die das Lebenswerk von Alberts Schüler Thomas von Aquino ausmacht.

Aber neben der aristotelischen Philosophie hat noch eine andere Denkweise starken Eindruck auf Albert gemacht. Das ist der von Plotin begründete Neuplatonismus, den er teils aus den

---

XIIIe siècle, Ire partie, 2e éd. Louvain 1911 (wo ich aber wegen 127, 4 und 180, 6 auf meine Antwort, *Philos. Jahrbuch*, hrsg. von Gutberlet, XXIV (1911) 177—202. 369—381. 517—519 verweise). Ferner die lebensvolle und anschauliche Schilderung bei G. von Hertling, *Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im dreizehnten Jahrhundert*, München 1910. (neu abgedruckt: v. Hertling, *Histor. Beitr. zur Philos.*, hrsg. von J. A. Endres, Kempten und München 1914, 152—180), sowie meine Darlegungen, *Kultur der Gegenwart* I, Abt. V, S. 327 ff.

[54] Von dem neuen Aristolismus, wie ihn Thomas von Aquino vertrat, ist Hugos Werk noch ganz unberührt. Fehlt doch — wie bei Albert, wo er als Theologe redet (vgl. Artur Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen* [Baeumker, *Beitr. zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* IV, 5—6, Münster 1903—1906, 368 ff.]). — II, c. 29 unter den vielen Definitionen der Seele gerade die des Aristoteles von der Seele als Entelechie des Körpers (II, c. 30, im Borgnetschen Albert, Bd. XXXIV, S. 61 b, ist sie nur ganz nebenbei auf Grund der älteren scholastischen Tradition erwähnt). Eher ist bei Hugo der schon früh einsetzende Einfluß Avicennas zu verspüren, besonders in der Lehre von den Seelenvermögen.

[54a] Über diese vgl. jetzt M. Grabmann, *Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen*, Leipzig 1917.

Ausläufern der griechischen Literatur kennt, teils aus arabischen Quellen, insbesondere dem arabischen Philosophen Avicenna, der ihn mit dem Aristotelismus verbunden hatte. Von der nüchternen Metaphysik des Stagiriten stehen die phantasievollen Konstruktionen weit ab, welche der Neuplatonismus von dem stufenweisen Hervorgang der Dinge aus der ersten Ursache gibt, und von dem sympathischen Zusammenhang, der die Hochwelt und die Niederwelt durchziehen soll. Und doch sind, trotz aller Phantastik, auch tiefsinnige Denkmotive darin enthalten, die einen sinnigen Geist, wie den Alberts, wohl anziehen konnten. So ist er denn mit diesem Neuplatonismus sehr weit mitgegangen, oft so weit, daß er überrascht stille steht und alles Gesagte als einen bloßen historischen Bericht hinstellt.

Hier liegt die Erklärung für Ulrichs Denkweise. Die auf augustinischer Grundlage erwachsene Theologie verbindet er mit Alberts neuplatonisch durchsetztem Aristotelismus. Dieses neuplatonische Element gibt ihm und jener ganzen Richtung das charakteristische Gepräge. Das einzelne freilich läßt sich nur in fachwissenschaftlichem Zusammenhange dartun. Sonst müßte ich sprechen vom schöpferischen Flusse aller Dinge, von den über der Menschheit stehenden Intelligenzen, insbesondere von ihrer untersten, dem wirkenden Verstande, von dessen Verbindung mit der Seele, von der göttlichen Erleuchtung, die sich mit der von den Intelligenzen kommenden vereint, von der Idealwelt und von den Formen, die von da durch die Welt der Intelligenzen hindurch niedersteigen, von Lichtmetaphysik und von den in der Materie liegenden Keimen, von Dionysius dem Pseudo-Areopagiten, von dem Liber de causis und Avicenna und von vielem anderen, was sich in Kürze doch nicht anschaulich machen läßt[55]. Möge man

[55] Da aus Ulrichs Werk bisher noch nichts Zusammenhängendes veröffentlicht wurde, sei hier zum ersten Male ein charakteristisches größeres Stück auf Grund des Münchener Codex Clm 6496 und der Löwer Hs mitgeteilt.

Lib. I c. 7. De naturali dispositione intellectus ad cognoscendum Deum.

Quintus modus cognitionis est, cum intellectus possibilis sit formalis per conceptionem terminorum, et ex illa formalitate fit habitus principiorum, qui et intellectus vocatur, et principia cognoscimus cognitione terminorum; et ex his fit intellectus in effectu per reductionem eius ex principiis in scientiam; et ab intellectu in effectu fit intellectus adeptus, cum scilicet investigatione omnium scibilium intellectus possibilis adeptus est suum proprium actum, ita quod intellectus agens coniunctus est ei totaliter ut forma; et ex intellectu adepto fit intellectus sanctus et mundus ab omni materialitate et conditione impuritatis; et ex intellectu adepto fit intellectus assimilatus per hoc quod intellectus sanctus in lumine adepti intellectus, cognoscens per similitudinem lucis intellectus agentis ut per similitudinem substantias separatus, eis unitur ut intellectus intelligibili, et per hoc lumen illarum

es bald in einer Veröffentlichung von Ulrichs Werk selbst lesen können!

---

substantiarum in ipsum diffunditur per quod plenius ipsas cognoscit et eis assimilatur; et ex intellectu assimilato fit intellectus divinus, scilicet cum in lumine intelligentiae recipimus lumen divinum, quia per lumen intelligentiae amplius cognoscentes divina et cognitione unimur Deo, ab ipso illuminamur, et in hoc lumine cognoscimus Deum. Nec dicimus hoc de lumine gratiae gratum facientis, sed de lumine quo Deus illuminat omnem hominem (Jo. 1, 9) et quo Deus illis, id est philosophis, revelavit, ut dicitur Rom. 1 (v. 19). De his tamen plenius dicemus, cum de intellectus perfectione erit sermo.

Hoc autem lumen unum compositum ex lumine intellectus agentis et lumine intelligentiae et lumine divino est expressior Dei similitudo, quam naturaliter in nobis esse potest: et ideo in ipso non solum cognoscimus quia est Deus, sed sicut quiditas rei cognoscitur per speciem suae similitudinis, sic haec cognitio accedit ad talem cognitionem Dei quantum ex naturalibus est possibile. Unde multis quaerentibus: „Quis ostendit nobis bona?“ respondet psalmista: „Signatum est super nos lumen vultus tui Domine“ (Ps. 4, 6—7).

Ex his patet quod Deus naturali cognitione cognoscitur non per essentiam suam, sed per naturalem similitudinem. Quae tamen similitudo non est abstracta ab ipso, quia abstractio nulla potest fieri a simplicissimo — oportet enim abstractum esse simplicius —; sed potius est illa causata ab ipso et impressa omnibus creaturis diversimode, et specialiter nostro intellectui est inserta, qui est eius imago et similitudo. Nec tamen haec similitudo specialiter requiritur ex parte obiecti quod Deus est, sicut in materialibus rebus — quae propter individuationem in materia de se sunt inintelligibilia, intellectus vero abstrahens ea facit ea universalia et per hoc intelligibilia —, quia Deus in sua natura est pura, simplicissima et universalissima lux intelligibilis, quae per se cognoscibilis est; sed requiritur similitudo ex defectu nostri intellectus, quia cum ad manifestissima naturae, quae sunt tamen emanationes primae illius lucis, se habet ut oculus noctuae ad lucem solis (Arist. *Metaph.* II 1, 993 b 9—10), multo fortius sic se habebit ad ipsam puram et summam lucem, quod ipsam in se intueri non potest, sed tantum obumbratam in sui participatione, quia requiritur proportio potentiae ad obiectum. Quamvis autem lumen gratiae superveniens lumini naturae perficiat intellectum nostrum ampliori Dei cognitione quam posset esse sola naturali cognitione, sicut gratia perficit naturam, tamen ad ipsam naturalem cognitionem non requiritur gratia superaddita naturalibus, quia intellectus per se sufficit cognoscere illud, cuius in se habet similitudinem vel per sensum accipere potest. Utrumque enim horum habet in se noster intellectus respectu obiecti quod est Deus, quia etiam habet eius similitudinem sibi naturaliter insertam, quae est lux intellectus agentis, et per sensum a rebus corporalibus huius mundi abstrahit eius similitudinem. Nec sensus tamen primo accipiens hanc similitudinem potest in ea Deum cognoscere, quia accipit speciem corporalem secundum illud quod est, et non in quantum Dei similitudo est, quia hoc esset auferre quod proprium est rationis, et hoc esset a forma naturali (materiali?) abstrahere lumen intelligibile, quod solius intellectus est.

Et ex hoc patet differentia huius cognitionis ad cognitionem huius fidei quae est gratiae, scilicet quia fidei cognitio est supernaturalis et a Deo infunditur; et maior est cognitione naturali quantitate extensiva, quia plura

Ulrichs Geistesrichtung findet Fortsetzung bei seinem in Süddeutschland wirkenden Ordensgenossen, dem Meister Dietrich von Freiberg[56]. Nicht minder stark tritt sie hervor in den zuerst von Denifle angezogenen scholastischen Schriften des in Straßburg und in Köln lehrenden Mystikers Meister Eckhart. Sie wird offenbar geteilt auch von Eckharts Verteidiger, dem Elsässer Nikolaus von Straßburg (dem Älteren).

Wollen wir so recht diese Eigenart des elsässischen Geistes innerhalb der Scholastik empfinden, so mögen wir Lothringen zum Vergleich heranziehen. Dort wird im Jahre 1350 Domdechant zu Metz der vorher als Lehrer in Paris tätige Nikolaus von Autrécourt[57], einer Ortschaft in der Nähe von Bar-le-Duc. Kritisch bis zum Zermürben der Wirklichkeit ist der Geist des dem Nominalismus huldigenden Mannes, dessen Lehre uns gleichfalls erst in den letzten Jahren näher bekannt geworden ist. Scharfsinnig untersucht er die Berechtigung des Substanz- und des Kausalbegriffs.

---

de Deo cognoscit, et quantitate intensiva, quia divina limpidius videntur in luce divina quam in luce humana.

Für Ulrichs Stil und Gedankenweise sagt diese Probe alles, letzteres freilich nur dem, welchem die arabistische Nuslehre, insbesonderc die Avicennas, geläufig ist, an den sich Ulrich hier anschließt, wie Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili* II c. 3 ff. (T. IX, p. 306 ff. ed. Borgnet); vgl. auch A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen* 334 ff. Ein größerer zusammenhängender Text aus der Summa Ulrichs von Straßburg ist ediert, übersetzt und ideengeschichtlich kommentiert von M. Grabmann, *Der Ulrich Engelberti von Straßburg O. Ps. († 1277)*, Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrgang 1925, 5. Abhandlung, München 1926. Eine Reihe von Kapiteln aus dem 1. und 6. Buche der Summa Ulrichs hat G. Théry O. Fr. in der Zeitschrift *La Vie Spirituelle* 1922. 1923. 1926 veröffentlicht. Théry hat auf die für den neuplatonischen Charakter der Summa Ulrichs belangreiche Abhängigkeit vom Pseudo-Areopagiten hingewiesen: *Originalite du plan de la „Summa de bono" d'Ulric de Strasbourg.* Revue Thomiste 1922, 376—397. Auf P. Thérys Anregung hat Frl. Dagonillon eine Edition einstweilen der beiden ersten Bücher in Angriff genommen. Eine eingehende Darstellung der Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg durch A. Stohr ist im Drucke (Münster 1926).

Hastings Rastdall, *Nicholas de Ultricuria: a medieval Hume.* [Reprinted from the „Proccedings of the Aristotelian Society" 1907], London 1907.

[56] Engelbert Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. von Baeumker V 5—6), Münster 1906.

Meister Dietrich wurde auf dem 1293 zu Straßburg als General- und Provinzialkapitel abgehaltenen Tage zum Provinzial von Deutschland gewählt. Krebs 5.

[57] Jos. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften* (Beitr. zur Gesch. der Phil. d. Mittelalters VI 2), Münster 1908. — Zur Zeit des Nikolaus waren zwar Ulrich und Eckhart tot; aber ihr Geist lebte im Elsaß in der Mystik fort.

Da ist er vor Locke und Hume zu Aufstellungen gekommen, die gelegentlich sogar wörtliche Übereinstimmung mit Kant aufweisen. — So der Lothringer. Währenddes wuchs im Elsaß im Zusammenhange mit dem Neuplatonismus eine neue Bewegung heran.

5.

Und nun ein letztes Bild. Es führt nicht, wie das vorige, in unbekannte Gebiete, und darum kann ich mich kurz fassen, kürzer als es der Bedeutung der Sache entspricht. Die Mystik im Elsaß soll es vorführen, insbesondere die deutsche Mystik, die dem geistigen Leben des Landes im vierzehnten Jahrhundert und darüber hinaus ihren Stempel aufdrückt[58].

Die Kunde von dieser Mystik war niemals verschollen, wie die von der Scholastik der voraufgehenden Zeit. Mancherlei Gründe hielten ihr Andenken wach, zutreffende und weniger oder gar nicht zutreffende. Wer weiß nicht von dem großen Prediger Tauler, dessen Grabdenkmal noch jetzt sein Andenken lebendig erhält[59], in der Neuen Kirche zu Straßburg, die an der Stelle der

---

[58] Das Hauptwerk, das aber in sehr vielem durch die Einzelforschung überholt ist: Wilh. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* I—III (Leipzig 1874—1893). Vgl. auch J. B. Dalgairns, *The German Mystics of the fourteenth Century*, London 1858, und H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*, Paris 1900, sowie Lorenz und Scherer, *Geschichte des Elsasses*[3], 75—87. — Da im Texte selbst Zeit und Ort jede Begründung und jede Polemik auf diesem so umstrittenen Gebiete, auf dem die letzten Jahrzehnte so viel neues Material und so viele neue Probleme gebracht haben, verboten, so mußte im folgenden wenigstens in den Anmerkungen auf die spezielle Literatur eingehender Rücksicht genommen werden.

[59] Eine Abbildung des Grabsteins bei Carl Schmidt, *Johannes Tauler von Straßburg*, Hamburg 1841. — Die Tauler-Literatur, welche für die vorliegende Skizze positiv oder negativ berücksichtigt wurde, ist meist unten Anm. 79 und 80 bei der Gottesfreundfrage und bei Rulman Merswin aufgezählt. Außerdem Preger in der *Allgem. deutschen Biographie* XXXVII (München 1894) 453—465 und *Gesch. d. deutschen Mystik* III 3—241, sowie H. Denifle in der wertvollen Einleitung zu: *Das Buch von geistlicher Armut bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, München 1877; Ferd. Cohrs, *Tauler*, in: *Realenzyklopädie f. protest. Theol. und Kirche*[3] XIX (1907) 451—459. — Eine Neuausgabe der Texte, die freilich noch nicht als eine definitive bezeichnet werden kann: *Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Hs sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Hss*, hrsg. von Ferdinand Vetter [Deutsche Texte des Mittelalters, hrsg. von der Kön. Preuß. Akademie d. Wissenschaften XI] Berlin 1910. — Die in den Literaturaufzählungen (z. B. bei Chors. S. 451) Oberlin beigelegte Schrift: *De Johannis Tauleri Ord. Praed. Dictione Vernacula et Mystica* — sie enthält u. a. eine Konkordanz der Predigten nach den drei Hss in Straßburg und den Ausgaben Leipzig 1498 und Basel 1581 sowie ein mhd. Vokabular — trägt, worauf schon Max Pahncke, *Kleine*

ehemaligen Dominikanerkirche sich erhebt, der Stätte von Taulers Wirken? Wer nicht von Rulman Merswin und von dessen Stiftung auf dem „Grünen Wörth", einst unter der Pflege der Zorn, der Kageneck und anderer Geschlechter eine blühende Stätte frommen Lebens[60], jetzt zum Gefängnis, zum „Raspelhüs" degradiert? Selbst die Ausartungen jener Mystik werden noch jetzt gar anschaulich vor Augen gestellt durch einen Grabstein im Querschiff der Straßburger Thomaskirche vom Jahre 1410, das furchtbar realistische Bild des zu einem Gerippe zusammengeschrumpften „Mannes auf der Matte", der, wie es in einer gedruckten Erklärung heißt, „aus Gottesliebe und Frömmigkeit sich den Hungertod gab"[61]. Und auch die deutschen Werke jener Mystiker, Taulers Predigten und Merswins Traktate, sein Buch von den neun Felsen wie die dem angeblichen Gottesfreunde vom Oberland unterschobenen Schriften, sind allgemein bekannt durch die Arbeiten der Historiker und Germanisten, von Carl Schmidt und Jundt, Preger, Denifle und Strauch bis zu Lauchert, Rieder und Spamer. Freilich, zu tun ist auch da noch genug. War bis jetz doch noch nicht einmal eine kritische Ausgabe von Taulers Predigten möglich.

Uns Jetztlebenden ist jene Mystik leicht ein bloßes Wort, eine unlebendige Vorstellung von einer traumhaft fernen Sache. Aber damals haben in ernster Entsagung viel hundert Herzen nach jenen mystischen Schauern gerungen, in der Klosterzelle und in der Welt; und wenn wir die mystischen Schriften jener Zeit lesen, so weht

---

Beiträge zur Eckhartphilologie (Progr. Neuhadersleben 1909) 5 aufmerksam machte, auf dem Titel den Vermerk: „De Johannis . . . Mystica Praeside Jacobo Oberlino disputabit Auctor Johannes Jacobus Beck Argentoratensis die 16. Mart. 1786", ist also nicht von Oberlin, sondern von J. J. Beck verfaßt. — Gottlob Siedel, *Die Mystik Taulers, nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik*, Leipzig 1911.

[60] Vgl. Karl Rieder, *Der Gottesfreund vom Oberland, eine Erfindung des straßburger Johanniterbruders Nikolaus von Löwen*, Innsbruck 1905, 254* (Kageneck), 268* (Zorn).

[61] Die Verantwortung für den „Hungertod aus Gottesliebe und Frömmigkeit" muß ich freilich den Lokalhistorikern und der in drei Sprachen gedruckten Erklärung überlassen, die in der Thomaskirche neben dem Denkmal sich befindet. In der Umschrift auf dem Stein heißt es nur:

Das ist mir bliben, das ich hab geben,
Was ich hab behalten, hat mich begeben.
O Gott, gib uns allen das ewig leben.
1410.

Das Denkmal befand sich vor den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts an der Mauer des Gartens des jetzt abgebrochenen Pfarrhauses und wurde nach Friedr. Carl Heitz, *Die St. Thomaskirche in Straßburg*, Straßburg 1841, 94 „von Nikolaus Röderer, Bürger von Straßburg, befohlen ihm nach seinem Tode neben den durch ihn gestifteten Ölberg zu setzen, an welchem Platz er auch begraben sein wollte".

uns ein Hauch daraus entgegen von inbrünstigem Sehnen und tiefem Frieden zugleich.

Nicht jede innerliche Frömmigkeit werden wir freilich als Mystik bezeichnen können. Die Lebensbeschreibungen, welche die Priorin des Dominikanerinnenklosters Unterlinden bei Colmar, Katharina von Gebweiler, von dem erbaulichen Lebenswandel der ersten Schwestern jenes Klosters gab[62], werden wir darum wohl der asketischen, aber nicht der mystischen Literatur zuzählen. Die Mystik hat ihren besonderen Zug. „Entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo, überbildet werden in der Gottheit", so bestimmt Seuse ihren Gang[63]. Mancherlei Wege zu

[62] *Catharinae de Geweswiler de vitis primarum sororum monasterii sui liber,* in: Bern. Pez, *Bibliotheca ascetica antiquo-nova* VIII (Regensburg 1725) 35—399. Vgl. C. Greith, *Die deutsche Mystik im Predigerorden (von 1250—1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus hs Quellen.* Freiburg i. Br. 1861, 291—293. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* II (München 1881) 264 f. Mit den Dominikanerinnen zu Unterlinden stand der den deutschen Mystikern geistverwandte Italiener Venturino von Bergamo, ein Freund Taulers, in Briefwechsel: Phil. Strauch, *Meister Eckhart-Probleme,* Halle 1912, 10 (über Venturino: B. Altaner, *Venturino von Bergamo O. P.* 1304—1346, Breslau 1911). — Wieviel in jenen Klosterlegenden bei Katharina von Gebweiler, die natürlich nach dem Maße ihrer Zeit gemessen und gewertet sein wollen, gemeinsames Wandergut ist, zeigen die reichhaltigen Belege bei Engelbert Krebs, *Die Mystik in Adelshausen,* in der „Festgabe für Heinrich Finke", Münster 1904, 41—105 (woselbst S. 104, 3 auch der Nachweis einer wörtlichen Entlehnung in Katharinas Vorrede aus Dietrich von Apolda, *Vita Dominici*). Für die Geschichte des 1232 gegründeten Dominikanerinnenklosters Unterlinden bei (jetzt in) Colmar, deren Kirchenchor 1269 von Albertus Magnus eingeweiht wird; vgl. A. M. P. Ingold, *Le monastère des Unterlinden de Colmar au treizième siècle.* 1re partie: Fondation, Regestes, Straßburg und Paris 1896. — Ein Gegenstück aus dem Laienstand bildet das deutsch geschriebene Leben der Schererin, einer 1409 gestorbenen Handwerkersfrau, im Ms. der Kgl. Bibl. zu Berlin, Ms. germ. quarto 191, das Bihlmeyer (*Seuse* 19*) in Straßburg lokalisiert (doch erhebt A. Spamer in Braunes *Beitr.* XXXIV, 380 Einwendungen).

[63] *Leben Seuses,* Kap. 40 (Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften,* hrsg. von Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907, 168, 9—11): Ein gelassener mensch můss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gotheit (der Dativ nicht ohne Absicht). So will auch Tauler in der Predigt auf den I. Sonntag nach Ostern (Ausgabe Frankfurt 1826, Bd. II, 42) lehren: „Wie wir durch unser selbst und aller Dinge Verlassung durch drei Staffeln aufsteigen sollen zu wahrem Frieden und Reinigkeit unsers Herzens". Diese drei Staffeln sind die drei Wege der Reinigung, Erleuchtung und Einigung, die in den Grundgedanken wenn nicht schon auf Plato, so doch auf Philo, Plotin und Proklus zurückgehen und besonders bei Dionysius dem Pseudoareopagiten ausgebildet sind, dessen ganzes System sie beherrschen (Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen,* Mainz 1900, 174—178) und die man auch bei Augustin glaubte nachweisen zu können: vgl. Engelbert Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg),* Münster 1906, 127—134.

jenem Ziele hatte die mystische Denkweise eingeschlagen, mehr praktische und anschauliche und mehr spekulative. Für diese spekulative Art hatten Augustin und Dionysius der Pseudo-Areopagit den Grund gelegt. Richard von St. Viktor und Thomas von Vercelli gaben ihr die spezifisch mittelalterliche Form [64].

Hier setzt die deutsche Mystik ein, die David von Augsburg und andere [65] vorbereiten, deren eigentlicher Begründer aber der viel umstrittene Meister Eckhart ist. Von Geburt zwar nicht, wie man wohl annahm [66], ein Straßburger Kind, sondern einem bei Gotha ansässigen thüringischen Rittergeschlecht entstammend [67], steht Eckhart zu Straßburg doch in engen Beziehungen [68]. Hier, wie in Köln und Erfurt, ist er mehrfach tätig gewesen. Auf seiner Lehre fußen Tauler, der Straßburger Bürgersohn, und Seuse, das Konstanzer Patrizierkind [69]; und auch Rulmann Merswin, der ehemalige Straßburger Handelsherr, steht noch in der Nachwirkung seiner Lehre.

Diese Lehre Eckharts bietet in dem, was sie von Gott und dem göttlichen Leben sagt, im wesentlichen dasselbe, wie die übliche Scholastik, insbesondere die thomistische. Nur Unkenntnis,

---

[64] Über die besondere Bedeutung von Richard von St. Viktor und Thomas Gallus, Abt von Vercelli (der „abbas Vercellensis" bei Nikolaus von Kues) für die Ausbildung der mittelalterlichen Mystik vgl. Heinr. Denifle in: *Historisch-polit. Blätter*, Bd. 75 (1875), 784—787.

[65] Hier pflegte man und habe auch ich in meiner Rede ursprünglich auch Albertus Magnus anzuführen, wegen der diesem zugeschriebenen mystischen Schrift *De adhaerendo Deo* (in der neuen Ausgabe der Werke Alberts von Borgnet Bd. XXXVII [Paris 1898] 323—342). Allein daß diese, deren Abhängigkeit von David von Augsburg ist (c. 3 ist aus c. 36 von Davids *De septem processibus* entnommen), Denifle, *a. a. O.* 788 nachwies, nicht von Albert herrührt, sondern ein Werk des oberpfälzischen Benediktiners Johann von Kastl (um 1410) ist, weist Martin Grabmann nach in der Abhandlung: *Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo* (Theologische Quartalschrift 1920, 185—235) M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* 489—524.

[66] So Auguste Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckhart*, Straßburg 1871, 39—43. Ders., *Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge et au seizième siècle*, Paris 1875, 57—69 Anm. Schon Franz Pfeiffer, *Deutsche Mystiker* II (S. XIII) nannte Straßburg „Eckharts Heimats- und Geburtsort".

[67] Heinr. Denifle, *Die Heimat Meister Eckeharts*, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* V (1889) 349—364, hrsg. von Denifle und Ehrle, weist Hochheim bei Gotha als Eckharts Heimat nach. Vgl. auch Ant. Pummerer, *Der gegenwärtige Stand der Eckhartforschung. I. Meister Eckharts Lebensgang.* Progr. Feldkirch 1903.

[68] *Straßburger Urkundenbuch* III, S. 236 Nr. 768 (1314 April 13): presentibus testibus . . . fratribus magistro Eckehardo professore sacre theologie . . . predicti ordinis predicatorum.

[69] Karl Bihlmeyer in seiner Ausgabe *Seuses* (Stuttgart 1907) 66* ff.

vor allem von Eckharts lateinischen Schriften[70], und Mißverständnis hatten hier anderes gefunden. Aber in der Art, wie sie des Menschen Verhältnis zu Gott und die Weise jener mystischen Schauung deutet, steht jene Lehre stark unter dem Einfluß der neuplatonischen[71] Scholastik, als deren Vertreter neben Ulrich von

---

[70] Aus diesen lateinischen Schriften Eckharts hat Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre*, in: *Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* II (1886) 417—652. 673—687 größere Stücke des *Opus tripartitum* mitgeteilt. Adolf Spamer in seinem schönen Buch: *Texte aus der deutschen Mystik des 14. u. 15 Jahrhunderts*. Jena 1912, teilt mehrere Stücke aus dem *Opus sermonum* mit. Ich selbst habe die Kueser Eckeharthandschrift kennen gelernt, sowie das von Hermann Büttner (*Meister Eckeharts Schriften und Predigten.* Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben, II [Jena 1909] S. VIII f. 219. 221. 224) erwähnte Manuskript von Eckharts Verteidigungsschrift aus dem Jahre 1326, das schon in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts von dem damaligen Archivdirektor Dr. Ludwig Keller aufgefunden wurde — weiteres teile auch ich über dieses Manuskript nicht mit, um in keine Prioritätsrechte einzugreifen [inzwischen veröffentlicht: P. Augustinus Daniels O. S. B., *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart.* Mit einem Geleitwort von Clemens Baeumker, (Baeumkers *Beiträge* XXIII 5, Münster 1923. Die germanistische Bearbeitung durch den hie führenden Dr. Adolf Spamer steht leider noch aus] — und das für die Echtheitsfragen tatsächlich noch viel wichtiger ist als die von E. Vansteenberghe, *Le „De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse* (Baeumkers *Beiträge* VIII 6, Münster 1910) nach der Mainzer Hs veröffentlichte Schrift des 1443 in Maulbronn gestorbenen Zisterziensers Johann Wenck gegen den Eckhart nahestehenden Nikolaus von Kues, auf deren Bedeutung für die Eckhartfrage schon vorher Ad. Spamer, der sie aus der Trierer Hs kannte (*Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur* hrsg. von Braune, XXXIV (1908) 374—376) und Ph. Strauch (*Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen,* Bonn 1910, 3) hingewiesen hatten. Vgl. auch E. Diederichs, *Meister Eckharts ‚Reden der Unterscheidung'. Eine literarkritische Untersuchung,* Diss., Halle 1912. Ich kann nach allem, was mir selbst aus diesen Hss bekannt geworden ist, im wesentlichen der Auffassung Denifles nur beitreten, freilich mit dem Zusatz, den ich schon vor zwanzig Jahren gemacht habe (*Archiv für Gesch. der Pkilos* V [1892] 135): „Übrigens wird man — was auch Denifle selbst wohl nicht ernstlich in Frage stellen wird — auch nach dieser Entdeckung daran festhalten müssen, daß die eigentliche historische Bedeutung Eckharts, die Seite seines Wirkens, welche ihn als einen wichtigen Faktor in einer allgemeinen Zeitbewegung erscheinen läßt, nicht in seinen wenig gelesenen lateinischen Schriften, sondern in seinen deutschen Traktaten und Sermonen zu suchen ist. Aber für das Verständnis ist uns in den neu entdeckten lateinischen Schriften Eckharts und in dem Vergleiche mit der gleichzeitigen lateinischen Scholastik der sichere Schlüssel geboten." Ähnlich Phil. Strauch, *Meister Eckhart-Probleme,* Halle 1912, 7 f.

[71] Die Quelle jenes Neuplatonismus ist — außer den vereinzelten Elementen, die auf dem Umwege über die Araber, insbesondere Avicenna, zuflossen — vornehmlich Pseudo-Dionysius Areopagita und Proklus. Aus des letzteren *στοιχείωσις θεολογική* war der unter des Aristoteles Namen gehende

Straßburg wir soeben den Meister Eckhart kennen lernten. Nicht als religiöse Bewegung — die lag von je im Christentum —, wohl aber nach ihrer metaphysischen und psychologischen Begründung ist die Mystik aus jener neuplatonisierenden Scholastik hervorgegangen, die zugleich die Stimmung für sie vorbereitete[72].

Aber wie ist diese Mystik eine spezifisch deutsche geworden, d. h. eine solche, die nicht nur in Deutschland gepflegt wurde, sondern die auch ihren literarischen Niederschlag in deutscher Sprache fand? Das geschah vor allem durch die Predigt[73], die Predigt in den Klöstern und die Predigt vor dem Volke.

Teils der religiöse Sinn des Mittelalters, teils auch die schon damals in der Frauenfrage liegenden sozialen Schwierigkeiten hatten einer großen Zahl von Frauenklöstern und weiblichen religiösen Lebensgemeinschaften die Entstehung gegeben: Klöstern der Dominikanerinnen und anderen für die städtischen Geschlechter, Beginenhäusern für die arbeitsgewohnten Handwerkertöchter[74]. Für die Mehrzahl dieser Klöster, insbesondere auch in

---

Liber de causis von einem christlichen Araber kompiliert (O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis,* Freiburg i. Br. 1882). Diese *στοιχείωσις θεολογική* selbst hatte Eckharts und Taulers Ordensgenosse Wilhelm von Moerbeke 1268 zu Viterbo ins Lateinische übertragen und hatte ihr als Bischof von Korinth 1280 die Übersetzung von drei weiteren Werken des Proklus, insbesondere der so wichtigen Schrift *De malorum subsistentia,* folgen lassen. Dionysius, Plato, der *Liber de causis,* Proklus werden unzählige Male von Eckhart in lateinischen und deutschen Schriften genannt. Auch bei Tauler ist nicht selten von den „großen Meistern" Proklus und Plato die Rede, die von dem „lauteren Grunde" der Seele denen, die es von sich selbst nicht finden konnten, einen „klaren Unterschied" gaben (Ausgabe Frankfurt 1826. Predigt 119, Bd. II 71; vgl. Nr. 69, II 174; Nr. 93, II 360 u. ö.). Wie beliebt diese neuplatonische Literatur in der Mystik war, zeigt recht deutlich der Umstand, daß sogar in die Predigt ganze Texte daraus nebst Bibelstellen wörtlich übernommen werden, z. B. in der von Adolf Spamer, *Texte aus der Mystik des 14. u. 15. Jahrhunderts,* Jena 1912, jüngst herausgegebenen Predigt über Ps 2, 7 aus einem der Schule Meister Eckharts angehörigen Predigtzyklus, wo (S. 68. 3—7) ein wörtliches lateinisches Zitat aus dem *Liber de causis* § 1 (p. 163, 3—6, Bardenhewer) zugrunde gelegt wird.

[72] Hier stimme ich dem bei, was B. Nardi, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* III (1911) 717 über E. Krebs, *Meister Dietrich* 141—145 hinausgehend, bemerkt.

[73] H. Denifle, *Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker,* in: *Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters,* hrsg. von Denifle und Ehrle II (1886) 641—652; Phil. Strauch, *Meister Eckhart-Problem* 8 ff.

[74] Über die Frauenklöster in Straßburg Wilh. Kothe, *Kirchl Zustände Straßburgs im 14. Jahrhundert* Ein Beitrag zur Stadt- und Kulturgeschichte des Mittelalters, Freiburg i. Br. 1903, 45—52; insbesondere über die dortigen Beginenhäuser C. Schmidt, *Die Straßburger Beginenhäuser im Mittelalter,*

Straßburg, Colmar, Freiburg und Köln, wurde den Predigermönchen die Seelsorge übertragen. Ein Johann von Sterngassen[75], ein Eckhart, ein Nikolaus von Straßburg[76], ein Tauler, ein Seuse, waren in dieser Weise tätig. Entsprechend einem psychologisch sehr wohl erklärlichen Zuge jener weiblichen Zuhörer verlangten auch sie in der Frömmigkeit nach hohen Dingen, und so nahmen die Predigten naturgemäß jenen spekulativ mystischen Charakter an, der sich von hier aus dann, wie Tauler zeigt, überhaupt auf die Predigtweise übertrug. Klosterfrauen haben Eckharts Predigten zuerst in deutscher Sprache aufgezeichnet, und auch deutsche mystische Traktate in Menge sind in jenem Kreise entstanden. Von solchen Traktaten, die nachweisbar dem Elsaß angehören, sei hier ein leider unvollständig erhaltener aus dem Kloster Unterlinden zu Colmar hervorgehoben[77], in dem sich religiöse Gemütsinnigkeit und ein offenes Auge für die Schönheit der Natur in sinniger Weise vereinen[78].

Aber auch in den Laienkreisen des Elsaß fand jene Bewegung

---

in: *Alsatia,* Beiträge zur elsässischen Geschichte, Sage, Sitte und Sprache, hrsg. von August Stöber, 1858—1861, 149—248. Für die soziale Seite des Beginenwesens Carl Bücher, *Die Frauenfrage im Mittelalter,* Tübingen 1882. 23—32.

[75] Über Johann von Sterngassen vgl. Ph. Strauch, in: *Allgem. deutsche Biographie* 36, 122; Preger II 116—123. Preger läßt den zu Straßburg wirkenden Dominikaner in Köln geboren sein, wo es ja eine „Sterngasse" gab. — Über lateinische Schriften von ihm (Sentenzenkommentar und Quaestio) vgl. jetzt M. Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker,* in: *Sitzungsber der Bayer Akademie der Wissensch.,* Philos.-philol. u, histor, Klasse, Jahrg. 1921, 3. Abschn., München 1922, 5. 7—34. Vgl. auch M. Grabmann, *Mittelalterl. Geistesleben.* 392—400; A. Landgraf, *Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar.* Divus Thomae 1926.

[76] Über Nikolaus von Straßburg und seine mehr praktischen, von der Spekulation noch weniger berührten deutschen Predigten s. oben S. 234 Anm. 41.

[77] Karl Rieder, *Mystischer Traktat aus dem Kloster Unterlinden zu Colmar i. Els.,* in: *Zeitschrift für deutsche Mundarten,* hrsg. von Heilig und Lenz I (1900) 80—90. Dasselbe stammt zu einem großen Teil aus der „Tochter Sion"; vgl. Philipp Strauch, *Zeitschr. für deutsche Mundarten* I (1900) 189; Michael, *(Innsbrucker) Zeitschr. für kathol. Theologie* XXV (1901) 384; *Geschichte des deuts hen Volkes* V 168, 2.

[78] Man vgl. z. B. die Schilderung des Klosters Unterlinden (*a. a. O.* 85): . . . welches closter in sinem zirlichen garten liget und ist och gar vaste grunenden und blüenden, genant Unterlinden, darinne vil heide und velde stet und öch schoner linden, die übertreffenlich gar vast fruchtber sint. Do sint öch vil schoner vogel und engel uf den zwigen derselben linden, die alle mit lutem schalle sussiclichen singen; darinne ist öch die oberste tübe in den höchsten tolden derselben linden nisten. Och entspringet in demselben closter der stet quelbrunnen aller gnoden und andacht, der gar meisterlichen umbgegeben ist und beslossen in höher meisterschaft, do noch nymant usgetrank, danne der allein, der do daselbst allen creaturen ist engangen.

lebhaftesten Widerhall[79]. Rulman Merswin[80] beweist es uns. Und wenn in dem, was man uns von dem Bunde der „Gottesfreunde"

[79] Über die Gottesfreunde u. a.: Th. W. Röhrich, *Die Gottesfreunde und die Winkler am Oberrhein,* in: *Zeitschr. für die histor. Theologie,* hrsg. von Illgen, X 1 (1840), 118—161. C. Schmidt, *Plaintes d'un laïque allemand du 14e siècle sur la, décadence de la chrétienté,* Straßbourg 1840. Ders., *Johannes Tauler.* 1841. Anhang S. 161—208: *Die Gottesfreunde.* Ders., *Die Gottesfreunde im 14. Jahrhundert. Histor. Nachr. u. Urkunden,* in: *Beitr. zu den theol. Wissenschaften,* hrsg. von Reuß u. Cunitz, V (Jena 1854) 1—191. W. Preger, *Der Gottesfreund im Oberland,* in: *Z. f. d. histor. Theol.* I (1869) 109 ff. 137 ff. A. Eutolf, *Der Gottesfreund im Oberland,* in: *Jahrb. f. schweizerische Gesch.* I (1877) 3 ff. 255 ff. *Besuch eines Kardinals beim Gottesfreund im Oberland,* in: *Tübinger Quartalschrift* IV (1876) 580. A. Jundt, *Les amis de Dieu au quatorzième siècle.* Paris 1879. M. Rieger, *Die Gottesfreunde im deutschen Mittelalter* (Samml. von Vorträgen, hrsg. von Frommel u. Pfaff I 8), Heidelberg 1879. Fr. Ehrle, *Das Einst und Jetzt der Geschichte des Gottesfreunde-Bundes,* in: *Stimmen aus Maria-Laach* XXI (1881) 38—52. 252—265. Kessel, Art., *„Gottesfreunde"* in: Wetzer u. Weltes *Kirchenlexikon*[2] V (Freiburg 1888) 893—900. Philipp Strauch, in: *Realenzyklopädie für protest. Theologie u. Kirche* XVII (1906) 204—206, hrsg. von Herzog u. Hauck.

[80] Über Rulman Merswin: Grandidier, *Nouvelles Euvres inédites* V (Colmar 1900) 29 ff. 387 ff. C. Schmidt, *Johannes Tauler* 177—190. *Rulman Merswin, le fondateur de la maison de Saint-Jean de Strasbourg,* in: *Revue d'Alsace.,* 7e annéc., Colmar 1856, 145 ff. 192 ff. *Nikolaus von Basel und die Gottesfreunde,* in: *Basel im 14. Jahrhundert,* Basel 1856, 255 ff. *Nikolaus' von Basel Leben und ausgewählte Schriften,* Wien 1866, *Nikolaus' von Basel Bericht von der Bekehrung Taulers,* Straßburg 1875. A. Jundt, *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland,* Paris 1890. Preger. *Geschichte d. deutschen Mystik* III (337—354). Phil. Strauch, Art. *„Rulman Merswin"* in: *Allgem. deutsche Biographie* XXI (München 1885) 459—468 und in: *Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche*[3] XVII (1906) 203—227.

Ausgaben der Schriften Merswins und seines Kreises: *Das Buch von den Neun Felsen* von C. Schmidt, Leipzig 1859; dazu hs Apparat von Ph. Strauch, in: *Zeitschrift f. deutsche Phil.* XXXIV (1902) 267—269. (Merswins Quelle, das anonyme Neunfelsenbuch von 1352, in den Seusedrucken von 1482 und 1512 und in Diepenbrocks Erneuerung Seuses; über deren Überlieferung Strauch *a. a. O.* 236 ff.) *Das Fünf-Mannenbuch* von C. Schmidt, *Die Gottesfreunde im 14. Jahrhundert* (Reuß und Cunitz, *Beiträge zu den theologischen Wissenschaften* V [Jena 1854] 1—191) 76—120, wiederabgedruckt in desselben *Nikolaus' von Basel Leben und ausgewählte Schriften,* Wien 1866, 102—138. *Das Zwei-Mannenbuch* von C. Schmidt, *Nik. von Basel* 205—277 und von Fr. Lauchert, Bonn 1896. Das *Meisterbuch* von C. Schmidt, *Nikolaus' von Basel Bericht von der Bekehrung Taulers,* Straßburg 1875. Die meisten der im *„Großen deutschen Memorial"* und im *„Briefbuch"* vom Grünen Worth enthaltenen Traktate (Inhaltsangaben derselben bei Preger, *Deutsche Mystik* III 313 ff.) und Briefe bei C. Schmidt, *Die Gottesfreunde* usw., und in desselben: *Nikolaus von Basel*; in den Werken von A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge et au seizième siècle,* Paris 1875; *Les amis de Dieu au quatorzième siècle,* Paris 1879, und *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland,* Paris 1890. Die Auszüge Rulmans aus Ruusbroecs *„Geistlicher Hochzeit"* bei J. G. V. Engelhardt, *Richard von St. Viktor und Johannes Ruysbroek,* Erlangen 1838. 345 ff. Für den Gesamt-

erzählt, auch vieles romanhaft sein mag, wenn insbesondere der geheimnisvolle „Gottesfreund vom Oberland“ [81], dem Tauler seine geistige Erweckung verdanken soll, Merswins oder seines Schülers Nikolaus von Löwen Erdichtung ist: das bleibt bestehen, daß auch das Laienelement, insbesondere das bürgerlich städtische, in den Ländern am Rhein in dieser Zeit des schwarzen Todes und der Geißlerfahrten, des päpstlichen Schismas und der sozialen Erschütterungen, aber auch des aufblühenden Bürgertums, von jener

---

inhalt der Straßburger Hs, in denen diese Traktate enthalten sind: Karl Rieder, *Der Gottesfreund vom Oberland, eine Erfindung des Straßburger Johanniterbruders Nikolaus von Löwen*, Innsbruck 1905. Vgl. ferner Phil. Strauch, *Zur Gottesfreundfrage.* I. *Das Neunfelsenbuch,* in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* XXIV (1902) 235—311. II. *Schürebrand. Ein Traktat aus dem Kreise der Straßburger Gottesfreunde*, in: *Festgabe* der germanist. Abteilung der 47. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Halle zur Begrüßung dargebracht. Halle 1903.

Rulmans Selbständigkeit ist, wie jetzt erwiesen, eine sehr geringe. Fast überall liegen fremde Traktate zugrunde, die er überarbeitet und „mit sinen inbrunstigen hitzigen zuogeleiten minneworten“ vermischt, wie denn überhaupt die neuere Forschung sein Bild mehr und mehr an Sympathie verlieren ließ. Für die Quellenfrage: H. Denifle, *Taulers Bekehrung kritisch untersucht* (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der german. Völker XXXVI), Straßburg 1879, 37 ff. 137 ff. Ph. Strauch, *Zeitschrift für deutsche Philol.* XXXIV (1902) 235—311 (woselbst S. 288—311 der Traktat *„Von dreierlei geistlichem Sterben“,* die letzte nachweisbare Quelle des eigentlichen Neunfelsenbuches. Den Titel führte auch eine davon verschiedene beghardische Schrift).

[81] Auf den mysteriösen „Gottesfreund vom Oberland“ und die zu einem großen Teil in den beiden voraufgehenden Anmerkungen verzeichnete Literatur (über die K. Rieder, *Der Gottesfreund* usw. S. 3—14 eine Übersicht gibt) kann hier begreiflicherweise nicht eingegangen werden. Nachdem der unglückliche Gedanke von C. Schmidt ihn mit dem Begharden Nikolaus von Basel zu identifizieren (dagegen Denifle, *Der Gottesfreund und Nikolaus von Basel,* in: *Histor.-polit. Blätter,* Bd. 75, 1875, S. 17—38. 93—122. 245—266. 340—354), ebenso wie Pregers Versuch (*Gesch. der deutschen Mystik* III 245—407: Der Gottesfreund vom Oberlande und Merswin), wenigstens seine historische Existenz zu rechtfertigen, durch Denifle und Ph. Strauch gründlich abgetan sind, kann jetzt wohl nur noch das die Frage sein, ob dieser „Gottesfreund vom Oberland“ mit Denifle (insbesondere: *Taulers Bekehrung, kritisch untersucht,* Straßburg 1879, und: *Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande.* in: *Zeitschrift f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur,* hrsg. von Müllenhoff u. Scherer, N F XII [1880] 200—219. 280—324. 463—540; XIII [1881] 101—122) als Erfindung Rulman Merswins, oder mit Rieder als eine solche von Merswins Schüler Nikolaus von Löwen zu betrachten ist (Karl Rieder, *Zur Frage der Gottesfreunde*: I. *Rulman Merswin oder Nikolaus von Laufen?* II. *Bischof Heinrich III. von Konstanz und die Gottesfreunde,* in: *Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins.* N F XVII [1902] 205—216. 480—496, und besonders in dem oben Anm. 80 zitierten Buche). Gegenüber Rieder sucht Ph. Strauch in seiner Ausgabe des „Schürbrand“ und in *Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche*[3] XVII 224—227 die Deniflesche These aufrecht zu erhalten.

mystischen Geistesbewegung in nicht geringem Maße ergriffen ist. Hat man doch auch in der Kunst jener Zeiten, in Köln wie im Süden, diesseits und jenseits des Rheins, ihre Schwingungen zu verspüren geglaubt [82].

Und diese Laienmystik, wie Merswin sie uns repräsentiert, hat trotz aller Gleichheit des rein betrachtenden Inhalts doch auch ihren besonderen Zug. Es ist der Ton scheltender Rüge [83], die gegen alle Entartung und Veräußerlichung sich richtet, nicht nur bei den Laien, sondern auch im geistlichen Stand, vom Kaiser bis zum Bürgersmann, vom Papst und Kardinal bis zum Mönch und Leutpriester. So hatte einst auch Bernhard von Clairvaux zu Papst Eugen III. von der Entartung in der Kirche gesprochen; so redete auch Merswins Zeitgenossin, die Dominikanerin Katharina von Siena. Aber mehr noch werden wir an die spätere Entwickelung im Elsaß selbst gemahnt, an Gailer von Kaysersberg und Sebastian Brant.

Doch nicht nur eine starke Welle edler Mystik ist durch das Land gegangen. Auch jene schlimme Pseudomystik, die seit dem Anfang des zwölften Jahrhunderts Frankreich, Deutschland und die Niederlande beunruhigt, ist dem Lande nicht fremd geblieben. Entstellte Sätze von der göttlichen Allwirksamkeit mißdeutend, wähnten diese „Schwestern und Brüder vom freien Geiste“ [84] den, der zur Höhe der Schauung und zum Einssein mit Gott gelangt sei, von allem Gesetz und allem äußeren Werk entbunden. In frechem Hinwegsetzen über Zucht und Sitte gestatteten sie sich deshalb jegliche Ausschweifung. Der Straßburger Bischof Johann von

---

[82] So z. B. Alfred Peltzer, *Deutsche Mystik und deutsche Kunst* (Studien zur deutschen Kunstgeschichte, Heft 21), Straßburg 1899. Freilich ist im einzelnen mit Peltzers Ausführungen nicht viel anzufangen. Seine Darlegungen entbehren nur zu oft der sicheren Grundlage, da seine Vorstellungen von der Mystik, ihrem Inhalt und ihrer Geschichte an mehr als einer Stelle dem wirklichen Tatbestande nicht entsprechen und ebensowenig überall dem Fortgang der neueren Untersuchungen gefolgt sind. Sein Buch ist daher, was die Mystik betrifft, voll schiefer, ja völlig verkehrter Urteile. Vgl. M. Grabmann, *Die Kulturwerte der deutschen Mystik*, Augsburg 1923.

[83] Wenn ein großer Teil der Klagen im ersten Abschnitt von Merswins Buch von den Neunfelsen, dem *„Rügenbuch“*, auch aus dem anonymen Traktat von 1352 herübergenommen ist, so hat Merswin jenen ihm offenbar sehr sympathischen Ton doch noch weiter verschärft und durchgeführt, wie Ph. Strauch, *Z f. deutsche Philologie* XXXIV 278. 282 ff. zeigt. „Der Grundton aller Merswinschen Zusätze ist die Klage über die Verderbtheit, in der sich die christliche Gemeinde gegenwärtig befindet“ (Strauch 282).

[84] Aug. Jundt, *Histoire du panth. popul.* 42—109; Preger, *Gesch. d. deutschen Mystik* I 207—216. Für Straßburg: Carl Schmidt, *Über die Secten zu Straßburg im Mittelalter*, in: *Zeitschr. f. d. histor. Theologie*, hrsg. von Illgen X 2 (1840), 30—73.

Dirpheim[85] schritt 1317 gegen diesen sittlichen Anarchismus ein, der besonders unter den bettelnd umherziehenden Begharden seinen Anhang hatte und auch einzelne Beginenhäuser zu ergreifen drohte. Sein Nachfolger Berthold von Bucheck erließ mehrfache Synodalbestimmungen gegen das schlimme Treiben[86]. Eckhart und Tauler sowie Seuse lassen nicht nach, gegen solch wilde Reden zu eifern[87]. Freilich gebraucht auch Eckhart im Streben nach neuem, kühnem Ausdruck gelegentlich Redewendungen, die der Metaphysik jener Kreise bedenklich sich nähern[88]. Aber nie wird der ernste Mann müde, vor jener Unmoral mit heiligem Feuer zu warnen.

---

[85] Das Rundschreiben Johanns von Dirpheim (1317) bei J. L. Mosheim, *De Beghardis et Beguinabus Commentarius,* Leipzig 1790, 255—261. Mosheim nennt S. 253 den Straßburger Bischof irrig Johann von Ochsenstein, was ihm Schmidt, *a. a. O.* 60 sowie Preger I 214 f. nachschreiben und noch Ph. Strauch, *Zeitschrift für deutsche Philologie* XXXIV (1902) 285 wiederholt.

[86] Erste Diözesanstatuten Bertholds II. von Bucheck (1341) § 53: Begehardos quoque et beginas se disputacionibus et erroribus involventes et in vita et in habitu ab aliis hominibus sub ficte sanctitatis excellencia discrepantes, quas Viennense concilium (1311; die Bullen Clemens V. z. B. bei Mosheim *a. a O.* 618—622) dampnat et reprobat, reprobamus (wiederholt im zweiten Statut von 1345). Vgl. Max Sdralek, *Die Straßburger Diözesansynoden* (Straßburger Theologische Studien, hrsg. von Alb. Ehrhard u. Eugen Müller, II, 1) Freiburg i. Br. 1897, 134. 147.

[87] Eckhardt 232, 27 Pfeiffer: Nû sprechent etlîche menschen: hân ich got unde gotes minne, sô mac ich wol tuon allez, daz ich wil. Diz wort verstân sie unrechte. Die wîle dû kein dinc vermaht, daz wider got ist und wider sîn gebot, sô enhâstû gotes minne niht; dû maht die welt wol betriegen, als habest dû sî. Tauler, Frankfurter Ausg. II 412: Dies ist wider die freien Geister, die mit ihrem falschen Lichte die Wahrheit bekannt zu haben wähnen und damit aufschwingen in ihre eigene Gefälligkeit. Seuse, *Büchlein der Wahrheit,* Kap. 6 (S. 352 ff. Bihlmeyer): Uff welen puncten dien menschen gebristet, die valsche friheit fûrent — wo die beghardische Lehre personifiziert als das „namelos wilde" eingeführt wird. Ruusbroec, *Zierde der Geistl. Hochzeit.* II c. 76, warnt vor denen, die „nach ihrer Ansicht gottschauende Menschen sind und wähnen, die heiligsten zu sein", die „dafür halten, daß sie frei und mit Gott unmittelbar vereinigt seien", aber „Gott und allen Heiligen wie auch allen guten Menschen entgegengesetzt und unähnlich sind" (übers. von Fr. A. Lambert, S. 143). Auch der so unspekulative Merswin, *Buch von den Neun Felsen* (S. 33 Schmidt) tadelt in einer aus dem Traktate von 1352 herübergenommenen Stelle die Begharden, die „münche, die brûder die after wege löffent". Solcher Stellen gibt es eine große Zahl.

[88] Nachweise bei Denifle, *Histor.-pol. Blätter,* Bd. 75 (1875) 903 ff. *Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters* II (1886) 474 ff. 489 ff. 513 ff. — In der oben Anm. 70 erwähnten noch unedierten Verteidigungsschrift vom Jahr 1326 bezeichnete Eckhart manche Sätze als „emphatisch" gesagt oder als nicht ihrem Wortlaute nach zu nehmen; manches gibt er auch Preis. — Auf gelegentliche Unstimmigkeiten bei Tauler weist E. Krebs, *Meister Dietrich* 142 hin.

Doch genug von diesen unerfreulichen Lehren, die, soweit wir wissen, in dieser Form zuerst von den Anhängern des Amalric von Bennes im Distrikt von Chartres ausgebildet wurden[89]. In einen engeren Zusammenhang als jene internationale Bewegung führt uns die Mystik Taulers. War schon in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts auf dem Gebiete der intellektuellen Geisteskultur das Elsaß mit dem westlichen und südlichen Deutschland vereint, so ist dieser Zusammenhang ein noch stärkerer in der Mystik des vierzehnten und fünfzehnten, die nicht nur auf die gelehrten Kreise sich beschränkt, sondern zu einer volkstümlichen Bewegung sich auswächst. Es ist wie in der baugeschichtlichen Entwickelung, wo 1300 die Fäden, die zum französischen Westen leiten, plötzlich abbrechen, um fast nur noch die Beziehungen nach dem Unterrhein und nach Schwaben bestehen zu lassen[90]. Der Schwabe Ulrich von Ensingen führt Erwins Bau weiter, und nicht viel später setzt der Kölner Johann Hültz dem ragenden Münsterturm die mystische Spitze auf.

Wenigstens ein Zug von Mystik scheint im elsässischen Blute zu stecken. Zur Zeit der großen Revolution noch vereinigt jener Pfarrer Oberlin, den uns Lienhards Feder so packend geschildert hat[91], hohe praktische Tüchtigkeit mit der Mystik Swedenborgs. Gut hundert Jahre vorher läßt ein unbekannter Dichter im Oberland in Nachahmung des rheinischen Dichters der „Trutznachtigall", des mystisch gerichteten Friedrich von Spee, sein Gemüt in sinnigen Versen ausströmen — Christophorus[92] hat sie 1852 in der „Alsatia" veröffentlicht —. In charakteristischen Strophen voll feiner Naturbeobachtung fordert er alle Vögel, groß und klein, auf, das Lob Gottes zu singen. Ihnen allen voran steht der Adler; denn, so redet der Dichter ihn an:

---

[89] Diese amalrikanische Lehre ist am genauesten zu ersehen aus der von mir herausgegebenen Schrift des Garnier von Rochefort *Contra Amaurianos;* vgl. Cl. Baeumker; *Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts.* Nach der Hs zu Troyes herausgegeben (Paderborn 1893) mit Nachtrag, in: *Jahrb. f. Philos. und spekul. Theol.* VIII (1894) 217—222. [Jetzt erneuert und erweitert: *Beitr.* XXIV 5—6, Münster 1926.] Im übrigen vgl. Preger I 173—184. Jundt, *Hist. du panth. pop.* 20—31.

[90] G. Dehio, *Histor. Zeitschr.* Bd. 86 (NF 50), 397 f. Ernst Polaczek, *Das Elsaß und seine Stellung in der kunstgesch. Entwicklung* 10 f.

[91] Friedrich Lienhard, *Oberlin. Roman aus der Revolutionszeit im Elsaß,* Stuttgart, Greiner u. Pfeiffer [o. J.].

[92] *Vier ältere geistl. Gesänge,* mitgeteilt von Christophorus, in: *Alsatia,* Beiträge zur elsässischen Geschichte, Sage, Sitte und Sprache, hrsg. von August Stöber, 1852, 95—119. (Die Strophe stammt aus I. „Das geistliche Vogelgesang" S. 97.) — Nach gütiger Mitteilung von Herrn Ober-Bibliothekar Professor Dr. E. Marckwald in Straßburg verbirgt sich unter dem Pseudonym „Christophorus" der Colmarer Stadtbibliothekar Georg Stoffel 1819—1880).

Kein Vogel ist dir gleich;
Drum dich im Wappen führet
Das heilig römisch Reich.

Mit dieser Strophe des elsässischen Dichters stehen wir wieder dort, von wo wir ausgegangen sind. Es grüßt aus dem Elsaß des deutschen Reiches Aar. Ehe wir scheiden, blicken wir darum noch einmal zu dem erhabenen Herrscher, in dem des deutschen Reiches Gewalt die persönliche Spitze hat.

Gott schütze, Gott erhalte, Gott segne den Kaiser!

---

8. Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller (1898).

Wie die griechische Philosophie durch das Auftreten des Sokrates, so wird die Philosophie des lateinischen Mittelalters durch das Bekanntwerden des ganzen Aristoteles und der arabischen Philosophie im Abendlande in zwei deutlich unterschiedene Epochen gesondert.

Zwar lassen sich, wie dort zu den Lehren des Platon und Aristoteles Ansätze schon bei den vorsokratischen Denkern, so auch hier zu dem, was die neue Bewegung brachte, die Analogien schon in der älteren Entwicklung nachweisen. Nicht nur die logischen Theorien des Aristoteles, welche man in seinem Organon in originaler Form las, sondern auch die wichtigsten seiner naturphilosophischen, psychologischen und metaphysischen Begriffe waren — vor allem durch die Vermittlung des Boethius — bekannt, wenn sie auch zum Teil bekämpft wurden. Ebenso war man auf viele Theorien, die von arabischen Neuplatonikern und Aristotelikern vertreten wurden, von ähnlichen sachlichen und literarischen Voraussetzungen aus selbständig gekommen. Die beiden Perioden der mittelalterlichen lateinischen Philosophie sind nicht durch einen Bruch voneinander getrennt. Sie lösen sich nicht ab, wie in einem Lande zwei Kulturperioden, welche ganz verschiedenen Völkern, die aus verschiedenen Heimatsgegenden nacheinander in das Land gekommen sind, angehören. Vielmehr gibt es zahlreiche Fäden, welche in einer niemals abreißenden inneren Entwicklung von der einen Zeit in die andere führen.

Aber so sehr auch dieser oft übersehene Zusammenhang zu betonen ist, so läßt sich doch andererseits nicht leugnen, daß mit jener Erweiterung des Quellenmaterials und durch dasselbe der Gesamtcharakter des mittelalterlichen Philosophierens ein anderer wird. Die Lust an der Erörterung rein dialektischer Probleme tritt zurück; Naturphilosophie und Psychologie begnügen sich nicht mit behaglicher, oft phantasievoller Beschreibung, sondern streben

nach begrifflich klarer, nach Möglichkeit deduktiv gestalteter Durchführung; die Metaphysik, vordem mehr spekulative Glaubensphilosophie, wird auch systematisch als Vernunftwissenschaft ausgebaut. Und wenn im 13. Jahrhundert die Eigenart der verschiedenen Richtungen nicht zuletzt durch das Überwiegen entweder Augustinischer oder Aristotelischer Impulse bedingt ist, so zeigt dieser veränderte Gesichtspunkt der Gruppierung deutlich die Bedeutung, welche dem neuen Material in der geistigen Entwicklung des Abendlandes zukam.

Nicht uninteressant dürfte darum die Frage sein, von welchem Denker zuerst dieses neue Material in größerem Umfange in eigenen Schriften herangezogen ist. Die gewöhnliche Tradition in den historischen Darstellungen bezeichnet als solchen neben Alexander von Hales den Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne. Aber lange vor diesen zwei hatte jenen Versuch, wenn auch in wenig selbständiger Weise, ein anderer Gelehrter unternommen, der zwar unter den Übersetzern philosophischer Werke einen gewissen, wenngleich bestrittenen Ruhm genoß, dessen Name als philosophischer Schriftsteller dagegen fast ganz in Vergessenheit geraten war. Es ist der Archidiaconus von Segovia, Dominicus Gundisalvi oder, wie sein Name in den Handschriften zumeist heißt[1], Gundissalinus, der zur Zeit des Erzbischofes Raymund (1126—1151) zu Toledo tätig war. Für seine Stellung zu Wilhelm von Auvergne charakteristisch ist das Geschick, welches eine seiner Schriften, die über die Unsterblichkeit der Seele, erfuhr. Von Wilhelm von Auvergne einer leichten Umarbeitung — man kann dieselbe nicht einmal in allwege eine Verbesserung nennen — unterzogen, war sie in allen Ausgaben von Wilhelms Werken gedruckt, während das Original selbst in Vergessenheit geriet. Erst Hauréau wies den Sachverhalt überzeugend nach[2] und ganz kürzlich hat Bülow durch die Ausgabe von Gundisalvis Werk und den Wiederabdruck von Wilhelms Überarbeitung die Einsicht in das Verhältnis der beiden Schriften zueinander einem jeden möglich gemacht[3]. Wie hier des Gundissalinus Name

[1] Über die Namensform einiges bei Paul Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate.* Münster 1891 (Baeumker, *Beitr.* z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters I Heft 1), 31.

[2] B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale.* Vol. V, Paris 1892, 196 ff.

[3] Georg Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele,* herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) *De immortalitate animae.* Münster 1897 (Baeumker, *Beiträge* II, Heft 3). — Die Zusätze und Veränderungen in Wilhelms Überarbeitung sind bei Bülow durch den Druck kenntlich gemacht.

durch den des Auvergnaten verdrängt wurde, so ist auch sein Anteil an der Rezeption des neuen Materials durch die Leistungen seines Nachfolgers unverdient in den Hintergrund gerückt.

Der Grund dafür lag freilich in erster Linie in der Unzugänglichkeit von Gundisalvis Schriften. Drucke derselben existierten nicht, außer dem gänzlich ungenügenden und oft sinnlosen der kleinen Schrift „De unitate", die unter die Werke des Boethius geraten war und hier weiter geschleppt wurde[4]. Amable Jourdain[5], Sal. Munk[6], Hauréau[7] hatten einzelne Schriften Gundisalvis benutzt und von denselben einige Nachricht gegeben. Aber erst im Jahre 1880 machte Menendez Pelayo die wichtige Schrift „De processione mundi" nach einer Pariser Hs zugänglich[8], der dann eine teilweise Herausgabe der Schrift „De anima" durch Löwenthal[9] sowie kritische Editionen der Werke „De unitate" und „De immortalitate animae" durch Correns[10] und Bülow[11] folgten. Die Schrift „De divisione philosophiae" dagegen harrt noch der Herausgabe[12] und ist nach ihrem Inhalt noch völlig unbekannt.

Über Gundissalinus als Übersetzer ist im ganzen ausreichend gehandelt[13]. Die Liste der Werke, die er übersetzte oder

---

[4] Den von Correns gekannten und benutzten Baseler Ausgaben geht eine Venetiis 1499, per Joannem et Gregorium de Gregoriis fratres (fol. 199r col. a—fol. 199v col. b) vorher, aus der jene geflossen sind.

[5] Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes, employés par les docteurs scolastiques.* Nouvelle édition. Paris 1843. P. 107 ff. 450 f.

[6] S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris 1859. P. 87 n. 1, p. 170 ff. 531.

[7] Besonders in seinem *Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinan* (Mémoires de l'Académie des inscriptions. T. 29, 2. Paris 1879, 319—330).

[8] Marcel Menendez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles.* T. I. Madrid 1880, 691—711. Der Abdruck, nur nach einer einzigen Hs und auch das nicht ohne Fehler gemacht, kann naturgemäß nicht überall einen lesbaren Text geben. [Eine kritische Ausgabe auf Grund meines Materials gibt jetzt G. Bülow, *Beitr. zur Gesch. der Philos. d Mittelalters* XXIV, 3 (Münster 1924)].

[9] A. Löwenthal, *Pseudo-Aristoteles über die Seele.* Eine psychologische Schrift des elften Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron). Berlin 1891, 79—131.

[10] *A. a. O.* 3—11. [Einen neuen Abdruck von *De unitate* auf Grund der Ausgabe von Correns gibt Adolfo Bonilla y San Martin, *Historia de la Filosofía Española* I (Madrid 1908) 450—456.]

[11] *A. a. O.* 1—38.

[12] [Diese ist inzwischen durch Ludwig Baur erfolgt: *Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters* IV 2—3, Münster 1903.]

[13] Die Literatur bei Correns, *a. a. O.* 31 und 32 in den Anmerkungen. Dazu ist seitdem noch gekommen Moritz Steinschneider, *Die hebräischen*

an deren Übersetzung er doch teilnahm, steht ziemlich fest. Was hier noch in Frage steht und in der letzten Zeit mit einer gewissen unmotivierten Animosität erörtert wurde, ist das Maß des Anteils, welches ihm an den gemeinschaftlich mit dem jüdischen Arzte Ibn Daûd (Avendeath) — nach seinem Übertritt zum Christentum Johannes Hispanus genannt — übertragenen Werken zukommt.

Dagegen haben die eigenen philosophischen Werke Gundisalvis — von einer „Philosophie" Gundisalvis kann bei dem mosaikartigen Charakter dieser Traktate nicht füglich die Rede sein — noch keine zusammenhangende Behandlung gefunden. Einige Bemerkungen nach der Schrift „De processione mundi" bringt Menendez Pelayo[14]; der Inhalt und die philosophiegeschichtliche Stellung von „De unitate" und „De immortalitate animae" wurden von Correns[15] und Bülow[16] besprochen, während Löwenthal[17] die Schrift „De anima" fast ausschließlich nach der literarhistorischen Seite behandelt; eine Gesamtdarstellung dagegen fehlt noch. Im folgenden soll daher zunächst eine Charakteristik und Inhaltsangabe der einzelnen Schriften gegeben und dann versucht werden, von den treibenden Tendenzen, die in dem von Gundissalinus rezipierten philosophischen Gedankenmaterial hervortreten, ein Bild zu entwerfen. Wenn dabei in der Behandlung der einzelnen Schriften eine gewisse Ungleichheit hervortritt, insofern ich die noch wenig oder gar nicht bekannten Schriften ausführlicher, die von anderen bereits genügend behandelten nur kurz bespreche, so wird dieser Mangel der Komposition durch die höheren Aufgaben der Forschung gewiß seine Entschuldigung finden.

Eine Chronologie der Schriften des Gundissalinus zu geben, dürfte zur Zeit unmöglich sein. Doch werden wir dieselben mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit in zwei Gruppen bringen können. Gundissalinus hat bekanntlich in Gemeinschaft mit Johannes Hispanus die „Lebensquelle" des Avencebrol ins Lateinische übertragen[18]. Da er in der einen Gruppe dieser Werke, den Schriften „De anima", „De unitate", „De processione mundi", dieses Werk Avencebrols unermüdlich exzerpiert, während in der anderen, den Abhandlungen „De divisione philosophiae" und „De

Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach hs Quellen. Berlin 1893, 260. 282. 292. 299.

[14] *A. a. O.* 395 ff. [15] *A. a. O.* 39—49. [16] *A. a. O.* 107—143.

[17] *A. a. O.* 14—22. 46—76.

[18] Avencebrolis (ibn Gebirol) *Fons vitae, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker.* Monasterii 1895. (Baeumker, *Beiträge* I, Heft 2—4.)

immortalitate animae" jede Beziehung auf dasselbe fehlt[19] oder doch höchst zweifelhaft ist[20], so dürfen wir diese letzte Gruppe wohl der ersten zeitlich vorangehen lassen[21]. Für die zeitliche Reihenfolge der Schriften innerhalb jeder dieser Gruppen finde ich dagegen keinerlei sichern oder auch nur wahrscheinlichen Anhalt.

Nur aus sachlichen Gesichtspunkten beginne ich daher mit der Schrift „Über die Einteilung der Philosophie" *(De divisione philosophiae in partes suas et partium in partes suas secundum philosophos).* Dieselbe findet sich außer in den schon von anderen[22] nachgewiesenen Handschriften — Paris Bibl. nat. lat. 14 700, Digby 76 (Cat. Mss. Angl. I. 81. n. 1677), Oxford Corpus Christi 86 — auch im Vaticanus lat. 2186, welcher einen sehr reinen Text darbietet[23].

Die Verfasserschaft des Gundissalinus steht fest. Außer durch Cod. Digby 76[24] und das schon von Jourdain angezogene Zeugnis des Johannes Gualensis[25] wird dieselbe durch Robert von Kilwardby bestätigt, der unter Nennung des Namens Gundisalvis aus seinem Werke die Definition der Astrologie anführt[26].

---

[19] So in *„De divisione philosophiae"*.

[20] In der Schrift *De immortalitate animae* wird die Grundlehre Avencebrols von der Zusammensetzung auch der Seelen und Intelligenzen aus Materie und Form, die Gundissalinus in den Schriften der andern Gruppe zu wiederholen nicht müde wird, nur gestreift und dann bekämpft; s. Bülow *a. a. O* 103. Daß der Ausdruck *Fons vitae* dreimal in unserer Schrift sich findet (p. 2, 14. 37, 2. 17 ed. Bülow), will nicht viel beweisen, da dieser Ausdruck keineswegs allein bei Avencebrol vorkommt und zudem in dem Texte von Gundisalvis Übersetzung des *Fons vitæ* überhaupt nicht steht. Dort ist vielmehr (p. 340, 21) „origo vitae" gesetzt.

[21] [Für *De divisione philosophiae* hat dieses seitdem L. Baur *a. a. O.* 162—164, für *De immortalitate animae* G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift „Von dem Hervorgange der Welt"* (*Beiträge* XXIV 3), Münster 1924, S. XXIII f. bestritten.]

[22] Zuletzt bei Correns, *a. a. O.* 34.

[23] [Anderes Lynn Thorndike, *Annoticed Manuscripte of Gundissalinus, de divisione philosophiae.* English Historical Review XXXVIII (1923) 243.]

[24] „Liber Gundisalvi de divis. philosophiae, alii putant quod sit Alpharabii." Vgl. Steinschneider, *Hebr. Übersetzung* 292, Anm. 161 und schon M. Steinschneider, *Al-Farabi,* St. Petersburg 1869, 83 (hier die Angabe weniger genau).

[25] Jourdain, *a. a. O.* 108.

[26] Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum,* cap. 10 (cod. Paris. Bibl. nat. lat. 15 494 fol. 253^{v}): Unde Gundissalinus (die Hs gun$^{li^9}$) sic eam (sc. astrologiam) describit: Astrologia est scientia quae cursus et positionem stellarum secundum hominum opinionem describit ad notitiam temporum, id est temporalium eventuum. Damit vgl. Gundissalinus, *De divis. phil.* (cod. Paris. Bibl. nat. lat. 14 700, fol. 322^{r} a): Quid autem ipsa sit, sic definitur: Astronomia est scientia quae cursus vel positionem stellarum secundum hominum opinionem describit ad temporum notitiam. Freilich führt Kilwardby

Das umfängliche Werk gibt eine Art von Einleitung in die Philosophie. Es zerfällt in zwei Teile: einen allgemeinen [27] und einen besonderen [28]. Der allgemeine erörtert den Begriff der Philosophie, ihre Einteilung und die Aufgaben ihrer verschiedenen Zweige. Der besondere beschäftigt sich mit den verschiedenen artes liberales und diesen verwandten Disziplinen [29]. Man möchte das Werk eine Enzyklopädie nennen, welche dem bekannteren Werke des Robert Kilwardby (aus dem 13. Jahrhundert) sich zur Seite stellt.

Freilich zeigt die Darstellung Gundisalvis nicht den festen Aufbau und den gedrungenen Fortgang, welcher dem Werke des Engländers eigen ist. Sie leidet vielmehr trotz des für fast alle Disziplinen zugrunde gelegten gleichartigen Schemas an einer merklichen Unebenheit der Durchführung. Dies liegt darin, daß die Abhandlung bei genauerer Analyse sich als eine Kompilation, nicht als ein von seinem Verfasser nach selbständigem Plan entworfenes und einheitlich durchgeführtes Werk, erweist. Und zwar entstammt diese Kompilation sehr ungleichen Quellen.

Den Grundstock, wenigstens für den ersten Teil, hat ein arabisches Werk über die Wissenschaften gegeben. Das beweist der Inhalt wie die sprachliche Form jener Partien mit ausreichender Deutlichkeit. Was den Inhalt betrifft, so sei etwa auf die Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik [30] hingewiesen, die sehr an Avicenna [31] erinnert. Sprachliche Arabismen sind nicht selten [32]; von arabischen Philosophen wird Alfarabi ausdrücklich genannt [33], Algazel anscheinend berücksichtigt [34]; für die

---

die Definition als solche für die Astrologie an, während Gundissalinus, der die Astrologie nach Isidor. Etymol. III. 24 definiert, sie als solche für die Astronomie gibt. Aber Kilwardby sagt *a. a. O.* selbst: „Notandum etiam quod, licet haec quam diximus sit diversa et propria acceptio astronomiae et astrologiae, nonnunquam tamen nomen unius pro alia ponitur."

[27] Cod. Par. 14700, f. 297r a—304v b. [28] Cod. Par., f. 304v b—323r a.

[29] [Baur, *a. a. O.* will diese Einteilung dahin modifizieren, daß er das Werk nach einer kürzeren allgemeinen Einleitung in zwei spezielle Teile, einen theoretischen und einen praktischen, zerlegt.]

[30] Fol. 303v in cod. Paris. 14700, nach dem auch im folgenden zitiert wird.

[31] Avicenna, *Metaphys.* tr. I l. 1 c. 2.

[32] Z. B. fol. 303v col. b non-materia als ein Wort, fol. 304v b die doxologische Formel deus cuius gloria sublimis, fol. 297r b usw.

[33] Acht Teile der Philosophie nach Alpharabius f. 311v a, seine Definition der Astronomie, f. 322r b.

[34] F. 299v a: Secundum alios vero praedicta divisio (sc. eorum quae non sunt ex nostro opere) videtur aliter fieri, wo im cod. Paris. 14700 am Rande bemerkt ist: Algazel philosophus. Auf Algazel wird in dieser Hs auch f. 299v b zweimal in einer Randglosse hingewiesen.

weitere Belehrung über die Arithmetik wird eine arabische Schrift empfohlen[35]. Welches Werk aber von Gundissalinus zugrunde gelegt worden ist — wir kennen solche Enzyklopädien z. B. von Alfarabi und von Avicenna[36] — möge ebenso den Arabisten zur Entscheidung überlassen bleiben, wie die weitere Frage, ob Gundissalinus direkt aus dem Arabischen oder zunächst aus einer lateinischen Übersetzung geschöpft hat. Von den in lateinischer Übersetzung vorhandenen verwandten Schriften können Alfarabis „De ortu scientiarum“[37] (auch Avicenna zugeschrieben), Avicennas „Sententia de convenientia et differentia subiectorum[38], sowie das von Camerarius unter Alfarabis Namen gedruckte „Opusculum de scientiis[39] nicht in Betracht kommen; ebensowenig, wie es scheint, die Übersetzung, welche Gerhard von Cremona von Alfarabis Enzyklopädie veranstaltete[40]. Ob auch für den zweiten Teil eine solche arabische Quelle zugrunde liegt, ist nicht in gleichem Maße sicher, doch warscheinlich[40a].

In diesen Grundriß werden nun, und zwar schon im ersten, allgemeine Teile, in noch höherem Maße aber im zweiten, besondern, zahlreiche Stücke eingeschoben, die andern Quellen entnommen sind, so daß auch diese Schrift Gundisalvis einen stark mosaikartigen Charakter erhält. Einzelnes davon hat gleichfalls arabischen Ursprung[41] Weit größer aber ist die Zahl dessen, was der lateinischen Literatur entstammt. So wird für die Einteilung der Wissenschaften in Physik, Mathematik und Theologie auf eine Stelle aus Boethius „De Trinitate“ Bezug ge-

---

[35] F. 316r b: De quibus omnibus sufficienter tractatur in libro qui arabice mahamelech vocatur.

[36] Munk, *Mélanges* 313; Steinschneider, *Al-Farabi* 83 ff.; *Hebr. Übers.* 292.

[37] Darüber vgl. Correns, *a. a. O.* 34.

[38] Dieselbe schließt sich in Paris. 14 700 auf f. 323r a—327r a an unsere Schrift *„De divisionibus philosophiae“* an.

[39] Alpharabii . . . *opera omnia* (abgedruckt sind zwei Traktate!) *quae, latina lingua conscripta, reperiri potuerunt . . . Studio et opera Guilelmi Camerarii.* Paris. 1638. (Ein Exemplar der sehr seltenen Schrift auf der Universitäts-Bibliothek in Göttingen.)

[40] Steinschneider, *Hebr. Übersetzungen* 292.

[40a] [Baur hat als arabische Hauptquelle, die in die aus arabischen und lateinischen Quellen geschickt hergestellte Kompilation des Gundissalinus verwoben ist, die Einleitungsschrift des Alfarabi (*de scientii*) erwiesen (vgl. *a. a. O.* 314. 342 Anm. 3). Auch die kürzere Einleitungsschrift Alfarabis über den Ursprung der Wissenschaften (*De ortu scientiarum,* von mir herausgegeben *Beiträge* XIX 3, Münster 1916) ist von Gundissalinus benutzt; vgl. hierfür wie für die übrigen Quellennachweise die Angaben unter Baurs Textausgabe.]

[41] So wenn abweichende Ansichten Algazels angeführt werden.

nommen[42], die auch in „De processione mundi" angezogen ist[43]. Cicero[44] und Priscian[45] werden zitiert und derjenige, welcher Genaueres über die Rhetorik haben wolle, auf Quintilian hingewiesen[46]. Keiner aber ist so stark benutzt, und zwar im zweiten Teile in weitester Ausdehnung, wie Gundisalvis spanischer Landsmann Isidorus von Sevilla, freilich ohne daß für gewöhnlich sein Name dabei erwähnt würde[47]. Während die Kette für Gundisalvis Gewebe, kann man sagen, der arabischen Vorlage entnommen ist, haben Isidors „Etymologien" den Einschlag geliefert. Charakteristisch für die Art dieser Einschiebungen sind gleich zu Anfang des Werkes die Ausführungen über den Begriff der Philosophie. „Zwei Erklärungen", heißt es dort[48], „haben die Philosophen von der Philosophie gegeben, von denen die eine aus ihrer Eigentümlichkeit, die andere aus ihrer Wirkung entnommen ist." Beide Definitionen werden dann ausführlich entwickelt. Zwischen die Behandlung der ersten und die der zweiten von den angekündigten zwei Definitionen schieben sich nun aber zwei weitere ein[49], die beide Isidor entnommen sind[50]. — Aus Isidor sind ferner — um nur einiges beliebig Herausgegriffene zu erwähnen — die Definitionen der Grammatik[51], Musik[52] und Astrologie[53], ebenso vieles, was über die Gegenstände und Arten der Poesie[54], über die Erfinder der Medizin und die Ärzteschulen[55] gesagt wird, geschöpft; ferner griechische Etymologien, wie die von philosophia[56] und historia[57], auch wohl die wunderliche Erklärung von Musae als Moysae von moys d. h. aqua[58].

Wenden wir uns nunmehr zum Gedankengange des Werkes. Nach einer — zu dem Werke selbst freilich in keiner rechten Beziehung stehenden — begeisterten Lobrede auf die Vorzeit, die zahlreiche Weise, welche wie Sterne das Dunkel erhellen, hervorgebracht habe, während man jetzt irdischen Dingen nachjage, die Weisheit dagegen vernachlässige[59], geht der Verfasser

---

[42] F. 299^{v} b und f. 302^{r} a, wo beidemal Boethius *De Trinit.* c. 2 p. 152,5 ff. ed. Peiper zitiert wird.

[43] Der Nachweis bei Correns *a. a. O.* 36. [44] F. 299^{v} b.

[45] F. 307^{r} a. [46] F. 309^{v} b. [47] Zitiert ist er z. B. f. 306^{v} b.

[48] F. 297^{v} a. [49] F. 297^{v} b. [50] Isidor., *Etymol.* II c. 24 n. 1 u. 9.

[51] F. 306^{v} a = *Etymol.* I 5, 1. [52] F. 316^{v} b = *Etymol.* III 15.

[53] F. 321^{r} a = *Etymol.* III 24,

[54] Zu f. 307^{v} b vgl. *Etymol.* I 41, 1; I 40, 3. 4. 6.

[55] F. 314^{r} b = *Etymol.* IV 3; f. 315^{v} a = *Etymol.* IV 4.

[56] F. 298^{r} a = *Etymol.* II 24, 3. [57] F. 307^{v} b = *Etymol.* I 41, 1.

[58] F. 307^{r} a, wozu vgl. *Etymol.* VIII 11, 96 (nach Servius).

[59] Diese Einleitung dürfte Gundisalvis eigenes Werk sein, der gerade in Einleitungen und Schlußworten auch sonst, wie in „*De immortalitate animae*", zu glänzendem Schwunge sich erhebt. Daß sie der Vorlage nicht

auf sein Thema ein. Ausgehend von einer spinösen Einteilung dessen, was die Menschen begehren, gelangt er zur Wissenschaft, die in eine göttliche und eine menschliche eingeteilt wird. Während die erstere den Menschen durch göttliche Offenbarung vermittelt ist, wird die zweite durch menschliche Vernunftgründe gewonnen. Die menschliche Wissenschaft hinwiederum zerfällt in solche Disziplinen, die auf die Redekunst, und solche, die auf die Weisheit Bezug haben. Zur ersten Gruppe gehören Grammatik, Poetik, Rhetorik und merkwürdigerweise auch Jurisprudenz; zur zweiten alle diejenigen, welche die Seele des Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit erleuchten oder zur Liebe des Guten entzünden, d. h. die philosophischen Wissenschaften.

Damit ist Gundissalinus auf die Begriffsbestimmung der Philosophie gekommen. Zwei Definitionen derselben werden, wie schon oben bemerkt, geboten, zwischen die zwei weitere, Isidor entnommene, eingeschoben sind. Die erste jener beiden faßt die Philosophie als „Gleichförmigmachung des Menschen mit den Werken des Schöpfers nach dem Vermögen der menschlichen Natur“ [60]. Diese „Gleichförmigmachung“ erfolgt durch die Erkenntnis der Wahrheit der Dinge und ein Tun, das dieser Erkenntnis entspricht. Die Erkenntnis der Wahrheit der Dinge ist Verstehen derselben aus ihren vier natürlichen Ursachen, die von Gundissalinus einzeln durchgegangen werden [61]. Die zweite Defi-

---

angehört, beweist das Urteil, welches in derselben über die Beredsamkeit gefällt wird. Während in dem Werke selbst die Rhetorik neben der Grammatik und der Poesie als vollberechtigte Wissenschaft erscheint, heißt es in der Einleitung: „Sed quia nunc terrenis curis inserviunt, alii circa eloquentiae studium occupantur, alii temporalis dignitatis ambitione inarescunt: ideo paene omnes circa sapientiae studium languescunt et praesens lumen quasi caeci non attendunt. „Was der Prolog hier über die sapientia sagt, wäre einleitender Gedanke zu einer Abhandlung über die sapientia, wenn dieselbe, wie bei Philo, in den Gegensatz zur weltlichen Bildung, zur *ἐγκύκλιος παιδεία*, gebracht würde, kann aber nicht als Einleitung für eine allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaft gedient haben.

[60] F. 297v a: Philosophia est assimilatio hominis operibus creatoris secundum virtutem humanitatis. [Ebenso die Enzyklopädie der lauteren Brüder (Diterici, *Anthropologie der lauteren Brüder* 117). Auch bei Joseph ibn Zaddik, Alfarabi, bei Mose ibn Esra als Ausspruch Platos angegeben. Vgl. D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre* 255, Anm. 3. Dies stammt aus Isaac Israeli, dem sie auch Gundissalinus entnimmt; *liber definitionum* Anfang; Descriptio . . . philosophiae ex proprietate eius est, quod philosophia est assimilatio operationibus creatoris gloriosi et sublimis secundum virtutem humanitatis.]

[61] Hierbei wird, wie die übrigen drei Ursachen, so auch die causa materialis in eine geistige und eine körperliche geschieden. Als spirituelle Materialursache wird die Gattung im Verhältnis zu den Arten bezeichnet. Hätte Gundisalvi bei Abfassung dieser Schrift bereits den *Fons vitae Avence-*

nition bestimmt die Philosophie, entsprechend einer bei den arabischen Neuplatonikern weitverbreiteten Auffassung[62], als „vollkommene Erkenntnis des Menschen von sich selber“[63]. „Da nämlich im Menschen die Prinzipien alles Seienden sich finden, Substanz und Akzidens, und zwar beides geistig und körperlich[64], so gewinnt er durch die vollkommene Selbsterkenntnis die Erkenntnis alles Seienden. Er erkennt so die geistige und die körperliche Substanz, die erste Substanz, welche unmittelbar aus der schöpferischen Kraft Gottes hervorgegangen ist, das erste allgemeine Akzidens, das in Quantität, Qualität und Relation geschieden ist, und die sechs zusammengesetzten Akzidentien, welche durch die Verbindung der Substanz mit den drei einfachen Akzidentien entstehen.

Auf die Begriffsbestimmung der Philosophie folgt die der Weisheit. Von den beiden Definitionen hebe ich die erste hervor, da ihre Durchführung charakteristisch ist für den neuplatonischen Realismus ihres Urhebers. „Die Wahrheit ist das wahre Wissen der ersten und ewigen Dinge“[65]. Solche erste und ewige Dinge aber sind die Arten und Gattungen, bis hinauf zur ersten Gattung, die ohne vermittelnde Ursache unmittelbar aus der Macht des Schöpfers hervorgegangen ist. Die Individuen haben ein wahres Sein nur durch diese Gattungen und Arten.

Nunmehr wendet sich der Verfasser zur Einteilung der Philosophie. In mannigfach verzweigter, nicht immer einheitlicher Ableitung wird die Einteilung der Philosophie in die theoretische und die praktische gewonnen. Dieselbe stützt sich bald auf die Einteilung des Seienden in solches, das von unserer Tätigkeit abhängt, und solches, das von unserer Tätigkeit unabhängig ist[66], bald auf die Doppelaufgabe des Menschen, das Wahre zu erkennen und das Gute zu üben. Die theoretische Philosophie wird dann

---

brols gekannt, so hätte er sich gewiß den Hinweis auf dessen materia spiritualis im Unterschiede von der Substantia novem praedicamentorum nicht entgehen lassen.

[62] Z. B. sagt Algazel: „Homo, cognosce te ipsum, et cognosci omnia“ (Algazelis *liber philosophiae*, ed. Petrus Lichtensteyn, Venetiis 1506. Exemplar in der Stadtbibliothek zu Breslau). Anderes bei: D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*, Gotha 1877, 390, Anm. 156.

[63] F. 298r a: Philosophia est integra cognitio hominis de se ipso.

[64] Auch Alfarabi geht bei der Ableitung des Ursprungs der einzelnen Wissenschaften aus von der Unterscheidung von Substanz und Akzidens. Sein *„De ortu scientiarum“* beginnt: Scias nihil esse nisi substantiam et accidens et creatorem substantiae et accidentis benedictum in saecula. (Cod. Par. 14700 f. 328v a.)

[65] F. 298r b: Sapientia est veritas scientiae rerum primarum sempiternarum.

[66] So auch bei Avicenna, *Metaph.* tr. I l. 1 c. 1.

weiter zerlegt nach dem Verhältnis, in welchem das Seiende zur Bewegung und zur Materie steht. Mehrere Einteilungen werden nebeneinander gestellt: eine einfache Vierteilung, eine Zweiteilung, die dann durch Untergliederung wieder zur Vierteilung wird (diese nach Algazel), zuletzt die aristotelische Dreiteilung in Physik, Mathematik und Theologie, die mit der Begründung des Boethius gegeben wird. Ebenso gestaltet sich die praktische Philosophie dreigliedrig. Die erste Gruppe befaßt diejenigen Wissenschaften, welche den Verkehr des einzelnen mit allen Menschen regeln. In seltsamer Gruppierung werden Grammatik, Poetik, Rhetorik, Staatskunde und Zivilrecht hieher gestellt. Die zweite Abteilung wird durch die Ökonomik, die Wissenschaft von der Verwaltung des Hauswesens, gebildet, die dritte durch die Ethik, welche das sittliche Verhalten des einzelnen für sich regelt. Eine Randglosse der Pariser Hs führt diese wunderliche Gruppierung der praktischen Philosophie auf Algazel zurück. Den genannten eigentlichen Teilen der Philosophie wird als Instrument die Logik vorausgeschickt, der Logik die — vorhin unter den Teilen der praktischen Philosophie angeführte — Grammatik.

Der folgende Abschnitt befaßt sich, unter Beiseitelassung der Logik und der praktischen Philosophie, mit den drei Teilen der spekulativen Philosophie. Dieselben werden nach gleichem Schema: Definition, Gattung, Objekt, Teile, Arten, Aufgabe, Zweck, Methode, Urheber[67], besprochen. Die Einteilung der Naturphilosophie schließt sich den betreffenden aristotelischen und pseudo-aristotelischen Schriften an, welche in dieser Reihenfolge aufgezählt werden: „De naturali auditu", De caelo et mundo", „De generatione et corruptione", „De impressionibus superioribus", „De mineris", „De vegetabilibus", „De animalibus", „De anima", „De naturalibus". Die Definition der Mathematik gibt zu einer interessanten Abhandlung über den Vorgang der Abstraktion Veranlassung[68]. Überhaupt werden hier nur solche Fragen behandelt, welche zur Philosophie eine engere Beziehung haben; das spezifisch Mathematische bleibt fern. Das Objekt der Metaphysik wird, wie schon bemerkt, ähnlich wie bei Avicenna bestimmt, unter Zurückweisung entgegenstehender Ansichten[69].

Durch eine rein äußerliche Überleitung[70] wird an diesen ersten, allgemeineren Teil der zweite, besondere gehängt, welcher die verschiedenen artes liberales und die diesen verwandten Disziplinen behandelt. Dieselben werden als Unterabteilungen der Teile der spekulativen Philosophie bezeichnet, aber ohne daß auch nur

---

[67] Quid?, genus, materia, partes, species, officium, finis, instrumentum, artifex. [68] F. 302r b—303r a. [69] F. 303v. [70] F. 305r a unten.

einmal der Versuch gemacht würde, eine solche Gliederung innerlich zu entwickeln. Der ganze Ton wird ein anderer. Das Philosophische tritt zurück, einzelwissenschaftliches Detail wird in großer Fülle gegeben, die lateinische Tradition der artes liberales nimmt den breitesten Raum ein. In dieser Weise werden Grammatik, Poetik, Rhetorik, Logik, Medizin, Arithmetik, Musik, Geometrie, Perspektive, Astrologie und Astronomie, die Wissenschaft von den Gewichten und von den Maschinen (Bauwesen, Musikinstrumente usw.) behandelt. Ein Eingehen auf das einzelne würde zu weit abführen.

Wohl die anziehendste und abgeschlossenste Schrift Gundisalvis ist die „Über die Unsterblichkeit der Seele" *(De immortalitate animae)*, deren eigentümlicher Schicksale wir bereits oben gedachten. Auch ihr liegt eine arabische Vorlage zugrunde[71]. Daß dieselbe nicht ein (verlorenes) Werk des Avencebrol (Ibn Gebirol) war, hat Bülow gegen Löwenthal und andere erwiesen[72]. Die umfängliche Einleitung und der Schluß, die sich durch ihre gewählte Diktion von dem Hauptteil vorteilhaft abheben, sind dagegen, wie es scheint, eine selbständige Leistung Gundisalvis. Auch im Hauptteil selbst scheinen sich mehrere Einschiebungen zu finden[73]. Einen kompilatorischen Charakter trägt also auch dieses Werk.

Den Gedankengang und die philosophiegeschichtliche Stellung des Werkes hat Bülow eingehend behandelt[74]. Die Unsterblichkeit der Seele wird zuerst in mehr populärer Weise aus äußeren Gründen erwiesen. In gewandter und lebhafter Darstellung wird der moralische Beweis aus der ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit in mehrfachen Wendungen durchgeführt. Aber auf diese Begründung legt Gundissalinus minderen Wert, da sie nicht aus der Sache selbst geschöpft sei. Entscheidend sind nur diejenigen Schlüsse, welche den Beweisgrund aus inneren Prinzipien, d. h. aus dem Wesen der Sache, deren Eigentümlichkeit dargetan wird, entnehmen. Solche Voraussetzungen, aus denen die Unsterblichkeit der Seele sich ergibt, sind die eigene, vom Körper unabhängige Tätigkeit der Seele, ihre Natur als immaterielle Form, ihr natürliches und darum nicht eitles Verlangen nach ewiger Vollendung und Glückseligkeit, ihre Stellung in der Stufenreihe der Wesen, ihre Unzugänglichkeit gegen alle Arten der Zerstörung, der überorganische Charakter der in ihrer Erkenntnisfähigkeit unbegrenzten Vernunft und endlich die Verbindung der Seele mit dem Quell des Lebens[75]. Gundissalinus oder vielmehr seine Quelle hebt her-

[71] Bülow, *a. a. O.* 104f. [72] *A. a. O.* 102 ff.
[73] Bülow, *a. a. O.* 105 ff. [74] *A. a. O.* 107—143.
[75] Vgl. die Zusammenstellung bei Bülow, *a. a. O.* 140 f.

vor, daß diese Beweise auf Aristoteles und seine Nachfolger zurückgingen. Die Beweise Platos will er übergehen, da sie nicht zwingend seien und, wenn sie zuträfen, auch die Unsterblichkeit der Tierseele dartun würden[76]. Wie sehr aber trotzdem der Aristotelismus, welcher der Schrift zugrunde liegt, durch platonisierende Gedankengänge modifiziert und zum Teil vertieft ist, wird der Kenner schon aus dieser dürftigen Skizze abnehmen.

Die Schrift über die Unsterblichkeit führt uns zu der „Über die Seele“[77] (De anima), nach der Pariser Hs (Bibl. nat. lat. 1661) von Dominicus Gundissalinus aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt, nach der Cambridger (Gajo-Gonville 504), welche den Sachverhalt zutreffend bezeichnet, von ihm aus den Aussprüchen mehrerer Philosophen kompiliert[78]. Außer durch diese beiden Hss ist die Urheberschaft des Gundissalinus auch durch Johannes Gualensis bezeugt[79].

Daß auch dieses Werk Gundisalvis eine Kompilation darstellt, ist längst erkannt worden. Bereits Munk[80] fielen die Berührungen mit dem Fons vitæ Avencebrols auf. Zugleich fand er viele Stellen des Werkes wörtlich oder nahezu wörtlich in der *„Himmelspforte“* des Gerson ben Salomon, einer Enzyklopädie aus dem Ende des 13. Jahrhunderts in hebräischer Sprache, wieder. Er vermutete daher, daß dem Werke Gundisalvis eine psychologische Schrift Gebirols zugrunde liege, welche von Gundisalvi durch einzelne Stellen christlichen Inhalts interpoliert sei. Steinschneider und Löwenthal führten den Gedanken Munks weiter. Während Steinschneider vor allem die Beziehungen zu Gerson und einem noch späteren Kompilator, Meir Aldabi aus Toledo, der in seinen 1360 verfaßten „Pfaden des Glaubens“ vieles wörtlich Übereinstimmende bringt, genauer verfolgte[81], gelang es Löwenthal, für größere Stücke des Werkes Gundisalvis eine zweite Quelle nachzuweisen. Die beiden Kapitel über die Unsterblichkeit der Seele und über die Kräfte derselben sind nämlich teils in einfacher Wiedergabe, teils in kunstvollerer Mosaik der psychologischen Schrift Avicennas, dem von Johannes Hispanus ins Lateinische übersetzten Sextus liber naturalium, entnommen[82]. Zugleich wies Löwenthal[83] darauf hin, daß Albertus Magnus in seiner „Summa de creaturis“ zahlreiche Anführungen aus der Schrift „De anima“

---

[76] P. 11, 19 ff. ed. Bülow.

[77] Vgl. über dieselbe außer Löwenthal *a. a. O.* besonders M. Steinschneider, *Hebr. Übersetzungen* 20 ff.

[78] Liber Dominici Gundisalini *de anima ex dictis plurium philosophorum collectus.* Löwenthal, *a. a. O.* 79, Anm. 1.

[79] Jourdain, *a. a. O.* 109. [80] *Mélanges* 170 ff.

[81] *A. a. O.* [82] *A. a. O.* 18. 119. [83] *A. a. O.* 52 ff.

eines „Collectanus" mache, die sich in unserem Werk wiederfinden. In „Collectanus" erkannte er eine Verstümmelung aus „Tolectanus", und indem er damit den anderswo als Verfasser eines psychologischen Werkes von Albert zitierten „Johannes episcopus Toletanus" kombinierte, in welchem auch Steinschneider [84] den Johannes Hispanus sieht, kam er zu dem Schlusse, daß die Hauptquelle Gundisalvis ein arabisches Werk über die Seele in zehn Fragen sei, das von Johannes Hispanus ins Lateinische übersetzt war und das dem Gerson ben Salomon in hebräischer Übersetzung vorlag. Als den Verfasser dieses Werkes betrachtet auch Löwenthal den Gebirol und sucht dessen Verfasserschaft durch neue Gründe zu erweisen [85]. Zwar kann er nicht leugnen — was schon Munk gesehen [86] und auch Steinschneider nicht leugnet [87] —, daß gerade diejenigen Stellen von Gundisalvis „De anima", welche charakteristische Gedanken Avencebrols enthalten, bei Gerson fehlen; aber er traut dem Gundissalinus nicht zu, daß er selbständig aus dem „Fons vitae" das die Psychologie Betreffende habe auswählen können [88]. Mit Steinschneider [89], der darin an Munk sich anschließt, glaubt daher Löwenthal, Gerson habe bei seiner Kompilation aus Avencebrols Werk diese für das System gerade charakteristischen Stellen fortgelassen.

Nun sollte es freilich schon stutzig machen, daß auch bei dem, was Albert der Große aus dem Werke des „Collectanus" anführt, gerade diese charakteristischen Stellen fehlen. Wenn wir also aus dem Schweigen überhaupt einen Schluß ziehen dürfen, so liegt die Annahme von vornherein nahe, daß dieselben weder in der lateinischen, noch in der hebräischen Übersetzung, und darum auch nicht im arabischen Original enthalten waren.

Dann aber müssen wir fragen, weshalb denn Gundissalinus eine solche Zusammenstellung aus dem Buche, das er in Gemeinschaft mit Johannes Hispanus übersetzt hatte und zweifellos doch genau kannte, nicht selbst habe machen können; und ob man es von Avencebrol wahrscheinlich finde, daß er in dieser Art sich selbst ausgeschrieben habe. Es handelt sich nämlich bei jenem Kapitel nicht um die einfache Herübernahme der einen oder anderen längeren Stelle aus dem „Fons vitae". Vielmehr sind kleinere Stücke, zumeist aus dem vierten Traktat, ganz unabhängig von ihrer ursprünglichen Reihenfolge ausgehoben und durch Übergänge und leichte Veränderungen, zum Teil auch Einschiebungen [90], zu einem neuen Ganzen verwoben [91]. Eine solche

[84] *A. a. O.* 282. [85] *A. a. O.* 35—52. [86] *A. a. O.* 172.
[87] *A. a. O.* 23. [88] *A. a. O.* 36. [89] *A. a. O.* 23.
[90] Darunter auch ein Zitat aus dem *Neuen Testament* 111, 18 (Jo 1, 3—4).
[91] Folgende Zusammenstellung, in die nur besonders signifikante Stellen

Mosaikarbeit wird man einem selbständigen Geiste wie Avencebrol nicht zutrauen können, zumal da die einzelnen Stückchen, mit geringen Abweichungen, in dem Wortlaute gegeben werden, den sie in Gundisalvis eigener Übertragung der „Lebensquelle" haben. Gundisalvis Art dagegen entspricht diese Kompositionsweise ganz und gar. Löwenthal hat selbst darauf hingewiesen, daß er so Avicennas Psychologie ausgezogen hat[92]. Durchschlagend aber ist, daß das gleiche mosaikartige Gewebe aus dem „Fons vitae" in völlig entsprechender Weise auch in zwei anderen Werken Gundisalvis, den Schriften „De unitate" und „De processione mundi", sich findet. Nicht Gerson ben Salomon also hat aus dem Werke über die Seele ausgelassen, sondern Gundissalinus hat aus dem „Fons vitae" Avencebrols hinzugefügt.

Damit aber ist die Meinung von Munk, Steinschneider und Löwenthal, jenes arabische Werk über die Seele habe Avencebrol zum Verfasser, hinfällig geworden. Denn was Löwenthal sonst zum Beweise dafür anführt, daß Gebirol ein psychologisches Werk verfaßt habe[93], ist in keiner Weise stichhaltig. Wir müssen uns auch hier damit bescheiden, zu gestehen, daß wir den Verfasser zur Zeit noch nicht kennen.

Es ist zu verwundern, daß Gundissalinus aus so disparaten Elementen doch ein im ganzen einheitliches Werk hat herstellen können. Dasselbe beginnt mit dem Nachweis der Existenz der Seele als des Prinzipes, das den Lebewesen Empfindung und Bewegung verleiht, untersucht dann, wie die Seele, selbst unbewegt, doch den Körper bewegen könne und bestimmt hierauf, was die Seele sei, nämlich eine unkörperliche Substanz, die den Körper bewegt. Mit dieser platonischen Definition wird die des Aristoteles verbunden. Deren Gegensatz zu der platonischen kommt dem Verfasser nicht zum Bewußtsein; vielmehr benutzt er sie unbedenklich zur Ergänzung jener, indem er zeigt, wie eine mannigfaltige Zusammensetzung des Körpers die Vorbedingung dafür sei, daß die Seele denselben belebe. Recht scharf wird im Gegensatz dazu dann noch einmal hervorgehoben, daß die Seele weder Ma-

---

aufgenommen sind, möge davon ein Bild geben. Löwenthals Seiten und Zeilen stehen links, Avencebrol (nach meiner Ausgabe) rechts:

p. 110, 13	=	IV 9, p. 231, 5	p. 113, 7 —11	=	IV 1, p. 212, 20—23
p. 110, 14—20	=	IV 8, p. 230, 7— 14	p. 113, 15	=	IV 14, p. 241, 10—11
p. 110, 25—29	=	IV 20, p. 256, 3— 8	p. 113, 16—17	=	IV 1, p 212, 24—26
p. 111, 4—12	=	IV 28, p 255, 16— 24	p. 113, 18—20	=	IV 1, p. 213, 2—6
p. 111, 12—16	=	IV 20, p. 256, 11— 13	p. 113, 26—114, 7	=	IV 6, p. 223, 12—224, 10
p. 112, 7—12	=	III 39, p. 168, 21—169, 4	p. 114, 34—35	=	IV 5, p. 221, 14. 12
p. 112, 29— 31	=	IV 10, p. 233, 8— 10	p. 115, 10—14	=	IV 6, p. 226, 2—7
p. 112, 33—113, 2	=	IV 1, p. 212, 4— 7	p. 115, 16—25	=	IV 6, p. 224, 17—225, 21
p. 113, 2—3	=	IV 1, p. 212, 15— 17	p. 116, 9 —12	=	IV 6, p. 232, 25— 28

[92] *A. a. O.* 119. [93] *A. a. O.* 35—52.

terie, noch materielle Form, noch Körper, sondern vernünftiger Geist sei. Nachdem hierauf kurz bewiesen ist, daß die Seele nicht ungeschaffen, sondern geschaffen ist, geht der Verfasser auf die Ansicht ein, daß in der Welt nur einzige Seele sei, welche in den Pflanzen das Wachstum, in den Tieren die Empfindung, in den Menschen das vernünftige Denken bewirke. Demgegenüber wird die Ansicht durchgeführt, daß die Pflanzen-, Tier- und Vernunftseelen der Art nach verschieden seien, ohne daß indes darum im Menschen drei Substanzen wären, weil die höhere Seele zugleich die Kräfte der niederen habe. Mit diesen aristotelischen Gedankengängen werden neuplatonische über die Abnahme der Lebensvollkommenheit bei Zunahme der Gegensätzlichkeit verbunden. Auch die Gleichsetzung von Licht und Leben fehlt nicht. Nachdem noch die numerische Vielheit der Menschenseelen im Gegensatz zum Monopsychismus dargetan ist, folgen nunmehr die philosophiegeschichtlich sehr interessanten Ausführungen über den Ursprung der Menschenseele. Zunächst wird die Präexistenzlehre widerlegt, nach der alle Seelen von Anfang an gleichzeitig geschaffen sind. Aber wenn auch täglich neue Seelen geschaffen werden, so ist ihre Erschaffung doch kein zeitlicher, sondern ein instantaner Akt. Die Seele ist darum kein Werk der Natur, die nur in der Zeit wirkt. Es fragt sich nunmehr, ob die Seele unmittelbar von Gott oder von Mittelwesen, den Engeln, geschaffen werde. Gundissalinus führt die Beweise an — es sind die geläufigen neuplatonischen Gedankengänge —, durch welche die „Philosophen" dartun wollen, daß nicht Gott unmittelbar die Seele schaffe, sondern dabei der Engel als Instrument sich bediene. Diese aber schaffen nicht die Seele aus nichts, sondern aus der (spirituellen) Materie[94]. Vergebens bemüht sich Gundissalinus[95], diese Auffassung mit der christlichen Ansicht in Einklang zu bringen. Er wiederholt sie noch einmal in „De processione mundi" als Ansicht der „Philosophen". Dort aber hat in der Vatikanischen Hs[96] schon ein alter Leser an den Rand geschrieben: „Haec cave; non est enim verum theologice loquendo". Nachdem die traducianistische Erklärung des Ursprungs der Menschenseele zurückgewiesen ist, sucht Gundissalinus im Anschluß an Avencebrol darzutun, daß auch die Seele aus (geistiger) Materie und Form zusammengesetzt sei. In dieser geistigen Materie sollen die Seelen begründet sein, welche

---

[94] P. 106, Löwenthal.

[95] P. 107, Löwenthal. Daß es sich um eine selbständige Einschiebung Gundisalvis handelt, beweist die Erwähnung Christi und der Taube.

[96] Cod. Vatic. lat. 2186 fol. 7v.

täglich neu geschaffen werden. Wenn auch diese Seelen im eigentlichen Sinne aus dem Nichts geschaffen würden, so träfe der bekannte Ausspruch nicht zu: „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul." Gewisse schwierige Ausführungen Augustins in der Schrift „De genesi ad litteram"[97] werden hier auf die Spitze getrieben. Den Schluß der Ausführung macht eine Unterscheidung der Grade der Einfachheit, durch die gezeigt werden soll, daß die Seele, wenn auch aus Materie und Form zusammengesetzt, doch eine einfache Substanz genannt werden könne.

Wenig Bemerkenswertes bieten die Avicenna entnommenen Abschnitte über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und über ihre animalischen und intellektiven Kräfte. Stilistisch vortrefflich und, wie die vielen christlichen Beziehungen beweisen, großtenteils Gundisalvis eigenes Werk sind die Schlußausführungen über das Leben der Seele nach dem Tode und die ihr alsdann verbleibenden Kräfte. Da sie aber wenig Eigenartiges bieten, kann auf dieselben hier nicht näher eingegangen werden.

Ein ontologisches Thema behandelt die kleine Schrift „Über die Einheit" („De unitate"). Correns hat nachgewiesen, daß darin einige aus Boethius entnommen[98], das meiste aber eine mosaikartige Kompilation aus Avicebrons „Fons vitae" ist.

Durch die Einheit ist alles ein Eines. Alles ist, insoweit es ein Eines ist. Auch die Form ist ein Eines. Die Einheit im Geschaffenen aber hat ihren Ursprung in der schöpferischen Einheit. Das Prinzip der Teilung ist die Materie, die alles Geschaffene, auch die Geistwesen, durchzieht. Darum ist die Einheit im Geschaffenen um so geringer, je gröber seine Materie ist. Sie ist größer in der geistigen, schwächer in der körperlichen Substanz. Mit der Entfernung von der Ur-Einheit nimmt die Teilung zu. Aus der Einheit stammt auch die Vielheit, sowohl die diskrete der Zahl, wie die kontinuierliche.

Auf Grund des Neuplatonismus Avencebrols hat hier Gundissalinus ganz ähnliche Anschauungen entwickelt, wie wir sie auf Grund des lateinischen Neuplatonismus in der Schule von Chartres finden.

Den Schluß möge die Schrift „Von dem Hervorgange der Welt" („De processione mundi") — ein Titel, an den Alberts des Großen „De processu universitatis a causa prima" deutlich anklingt — machen. Hss derselben außer der von Menendez

---

[97] Vgl. darüber Correns, *a. a. O.* 43 f.

[98] Über den Satz: Quicquid est, ideo est, quia unum numero est, der aus Boeth. in *Porphyr.* a se tranl. l. I (col. 83 B. Migne) stammt, vgl. M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, Münster 1896 (Baeumkers *Beiträge* II, Heft 4), 139, Anm. 2.

Pelayo abgedruckten Pariser (Bibl. nat. 6443) und der von Löwenthal bereits erwähnten Oxforder finden sich in Laon (n. 412) und Rom (Vatic. lat. 2186).

So geschickt auch die Komposition dieser Schrift ist, so ist doch auch sie zu einem großen Teile Kompilation. Für die Einleitung ist Boethius („Consolatio philosophiae" und „De Trinitate") herangezogen[99]; mit dem mosaischen Bericht vom Chaos wird Ovid (Metamorph. I. 6—7) verbunden; die Natur der Dämonen wird nach Augustinus und Apuleius — wo aber vielmehr Chalcidius[100] gemeint ist — beschrieben. Vor allem aber ist Avicenna, aus dessen Metaphysik zwei Kapitel[101] großenteils herübergenommen sind, und der „Fons vitae" des Avencebrol benutzt. Aus diesem, und zwar aus dem fünften Traktate, sind wiederum mehrfach ganze Abschnitte mosaikartig zusammengefügt.

In der Weise Augustins und der Viktoriner beginnt der Traktat mit der Aufforderung, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren durch die verschiedenen Objekte der Betrachtung und die verschiedenen Arten der Erkenntnis[102] hindurch den Geist zu erheben. Dann wird, aus der Notwendigkeit des Zusammenhaltens des Widerstrebenden in einer bewirkenden Ursache, für das Anfangende, d. h. von der Möglichkeit zur Wirklichkeit Übergehende, die Existenz eines Prinzipes, einer ersten Ursache von allem, dargetan. Diese erste Ursache muß ein notwendiges Seiendes, und kann als solches nur eine sein, wie nach Avicenna ausführlich dargetan wird. Selbst unbewegt, bewegt sie alles. Es ist Gott.

Neben der ersten Ursache gibt es auch zweite und dritte Ursachen. Das Werk der ersten Ursache ist „creatio" und „compositio", das der zweiten „compositio" und „generatio".

Die Untersuchung geht nunmehr, oft in engem Anschluß an Avencebrol, auf das Werk der ersten Ursache ein. Da der Schöpfer vom Geschöpf verschieden ist, so muß dem Einen eine Zweiheit des Geschaffenen gegenüberstehen. Nicht zwei Materien oder zwei Formen; also Form und Materie. Beide können nicht ohne einander sein; jedes gibt dem andern das Sein; das Sein kommt erst durch die Verbindung beider zustande. Der anscheinende Widerspruch löst sich dadurch, daß der Materie und der Form für sich allein nur ein potenzielles Sein zukommt, während das aktuelle Sein Existenz der Form in der Materie ist. Darum ist weder die Materie vor der Form, noch umgekehrt;

---

[99] S. Correns, *a. a. O.* 36. [100] Chalcidius, *in Tim.* c. 134 Mullach.
[101] Avicenna, *Metaph.* tr. I l. II, c. 2 und 3.
[102] Der Dreizahl: ratio, demonstratio. intelligentia tritt die Fünfzahl: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia zur Seite.

beiden aber geht der Schöpfer vorher, nicht durch eine Zeit, sondern durch seine Ewigkeit. In der Weisheit des Schöpfers hat auch die Materie, obwohl in sich Privation und darum nach der Form begehrend, ein potenzielles Sein. Insofern hat die erste Materie nicht angefangen; wohl aber nach ihrem formalen Sein. Nach dem aktuellen Sein ist die Materie aus Nicht-Materie, die Form aus Nicht-Form, also beide aus nichts. Denn was aus dem Schöpfer (de creatore) ist, ist dasselbe mit dem Schöpfer, ist auch nicht geschaffen, sondern gezeugt oder hervorgehend. Für die Art und Weise, wie die Verbindung der Form mit der Materie zustande kommt, werden dem „Fons vitae" eine Reihe von Bildern und Vergleichen entnommen.

Die erste Materie ist nicht mit dem Chaos Ovids zu verwechseln. Vielmehr entsteht alle Bestimmung durch die Verbindung der Form mit der Materie, die von der Erschaffung derselben dem Begriffe, aber nicht der Zeit nach verschieden ist. Die ersten Bestimmungen, welche so zustande kommen, sind die der Substanzialität und der Einheit, dann die der geistigen und der körperlichen Substanzen, sowie deren Akzidientien.

Obwohl die Werke der Trinität gemeinschaftlich sind, läßt sich doch die Erschaffung der Materie, aus der alles ist, der Macht, die der Form, durch welche alles ist, der Weisheit, die Verbindung beider dem Bande zuteilen, so daß uns in der Schöpfung das Siegel der Trinität entgegenleuchtet.

So wenig die „creatio" der „compositio", so wenig geht die Erschaffung der geistigen Naturen der des Himmels oder der Elemente zeitlich vorher. „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul." Der Bericht des Moyses ist nicht wörtlich zu nehmen.

Die zweite Ursache umfaßt die Engel, die Bewegung der Himmel, die Natur, die vernünftigen Seelen und so weiter. Den Engeln kommt die Bewegung der Himmel zu, nach den Philosophen[103] auch die tägliche Neuschaffung von Menschenseelen. Die Bewegung der Himmel wirkt durch die Mithilfe der Natur auf die niedere Welt ein.

Über der irdischen und der Gestirnwelt steht die unsinnliche Gotteswelt. Zu ihr sollen wir durch die Kontemplation uns erheben; aus ihr kommen uns die Offenbarungen, die Erleuchtungen.

So ist die Gesamtwelt ein harmonisches Ganzes, für dessen Stufengang zum Schluß noch die bekannten neuplatonischen Zahlenspekulationen herangezogen werden.

* * *

[103] „Haec cave; non est enim verum theologice loquendo" und: „sed non secundum theologos, quibus magis est credendum", warnen p. 51, 24 und 54, 25 ed. Bülow alte Glosseme im Vaticanus.

Welches die treibenden Tendenzen in Gundisalvis Gedankenwelt sind, dürfte aus dem gegebenen Abriß zur Genüge hervorleuchten.

Neben dem rein verstandesmäßigen Interesse macht sich bei ihm ein mystischer Grundzug geltend. Gern tritt derselbe in Einleitungen und Schlußworten hervor. Er zeigt sich vor allem, wo Gundissalinus zur Kontemplation auffordert und wo er das selige Leben im Jenseits, in Vereinigung mit Gott, preist.

Dieser mystische Grundzug erklärt es, daß Gundissalinus unbedenklich die Begriffsbestimmung der Philosophie sich zu eigen macht, welche dieselbe auf Psychologie stützt und in der Einkehr in das eigene Innere den Weg zur Erkenntnis der Welt und Gottes erblickt.

Aber diesem mystischen Element hält ein starker Zug nach Ausbreitung, nach realem Wissen und nach begrifflicher Durcharbeitung die Wage. Daher zunächst das enzyklopädische Interesse, das sich im Zusammentragen aus arabischen und lateinischen Wissensübersichten nicht genug tun kann. Daher auch selbst in den Schriften, in welchen er im Bann von Avencebrols Neuplatonismus liegt, die sorgsame Durchführung nüchtern dialektischer Untersuchungen im Anschluß an andere Autoren.

Einer bloßen Begriffsdialektik freilich ist Gundissalinus immer abhold. Ihn interessieren die sachlichen Probleme.

Zunächst das der Seele. Über ihr Wesen, ihre Kräfte, ihr Schicksal nach dem Tode will er im Anschluß an seine Quellen feste Bestimmungen erhalten.

Dann das Problem der Schöpfung und der ontologischen Natur des Geschaffenen. Vortrefflich handelt er über Gott als Ursache und notwendiges Sein. Damit aber verbinden sich unklare neuplatonische Elemente. Jene Zahlenspekulationen zwar, die doch im Grunde nur eine geistreiche Spielerei darstellen, sollen nicht allzusehr betont werden. Aber die neuplatonischen Anschauungen von der Stellung der Mittelwesen und vor allem Avencebrols Lehre von der allgemeinen Materie und der allgemeinen Form ließen sich seinem Schöpfungsbegriff nicht einfügen, ohne ihn zu trüben. So ist manches Gärende in Gunsisalvis Werk; aber er bemüht sich, zur Klarheit zu gelangen. Seine Tendenzen führen nicht zu Siger von Brabant, sondern zu Albert dem Großen.

Große Selbständigkeit zwar zeigt sich in diesen Schriften Gundisalvis nicht. Er ist ein eklektischer Kompilator, der aber doch eben durch die Auswahl, die er trifft, sich eine charakteristische Gedankenwelt aufbaut. Im Mittelalter muß man derartiges nach mittelalterlichem Maßstab messen, der für die Gegenwart ja allerdings unzulässig wäre. Indes, ist nicht auch Albertus Magnus

in den Schriften, in welchen er nur die Ansichten der Peripatetiker darstellen will, ein Kompilator, und das selbst solcher Ansichten, die nur die „philosophi“ vertreten, während er selbst sie, wo er aus Eigenem die Frage behandelt, verwirft? Freilich ein Kompilator weit größeren Stils als Gundissalinus, mit umfassenderem Wissen, und dem vor allem die Kompilationen nur Vorstufen zu selbständigen Arbeiten sind. Aber ein Vorläufer Alberts ist Gundissalinus doch. Schon oben haben wir Gundissalinus zu seinem spanischen Landsmann Isidor von Sevilla in Beziehung gesetzt. Auch Isidorus war ein Kompilator — wenn schon ein Kompilator von geschichtlichem Verdienst —, nicht nur in seinen Etymologien, sondern auch in seinen Sentenzen. Wie aber von den Sentenzen Isidors durch die Tajos, des Lombarden, des Pictaviensers, die Summen des Halensers und Alberts hindurch ein steter Faden zur „Summa theologica“ des Aquinaten führt, so geht auch der Weg von dem Werk und der Methode Gundisalvis hinüber zu Albert dem Großen.

Personenregister.

Abälard 60. 65. 68. 70. 73—75. 81 f. 101. 147. 150. 153. 169 f. 191—193. 198. 227. 231 f.
Adam Parvipontanus 12
Adam pulcherrimae mulieris 24. 200
Adelard v. Bath 12. 14. 61. 64. 147 f. 151. 188
Adeodatus 127
Aegidius v. Medonta 136
Aegidius Romanus 136. 234
Aischines 42
Alanus ab Insulis (v. Lille) 28. 61. 73 f. 148. 152 f. 189. 198. 200—203. 205 f. 208. 229. 231
Albert der Große 17. 27. 61 f. 68. 77 f. 83. 86. 95—97. 103—115. 132. 141. 143. 145 f. 150. 153—155. 160. 162 f. 170. 176 f. 181. 186. 194. 201. 204. 232. 236—240. 242. 245 f. 267 f. 271. 274 f.
Albert v. Sachsen 86. 97. 154
Alchvine (Alkuin) 167. 220
Alexander v. Aphrodisias 39. 45. 48—50. 54—56. 190
Alexander v. Hales 23. 102. 123. 201. 232. 237. 256. 275
Alexander v. Neckham 201
Alexander v. Villa Dei 59
Alfarabi 12. 14. 25. 28. 108. 126. 156. 160. 206. 260 f. 263 f.
Alfred v. Sareshel (Anglicus) 8. 12. 14 f. 25—27. 30. 153. 155. 168
Algazel 12. 108. 198. 260 f. 264 f.
Alhazen 98. 108
Altaner 245
Althof 144
Amalrich v. Bennes 26. 254
Ammonius 41. 157
Anaxagoras 142
Anonymus Mellicensis 224 f.
Anselm v. Besate 225
Anselm v. Canterbury 73 f. 78. 81. 126. 167. 169. 190. 194. 203. 227
Antonius Maria a Vicetia 122
Apelt 40. 42
Apuleius 170. 191. 198. 272
D'Argentré 139
Aristipp 41 f.
Aristippus, Henricus 149
Aristoteles 10 f. 27. 41. 45—47. 49—51—58. 60—62. 70 f. 77. 80. 83. 86 f. 89—92. 94. 96. 99. 101. 104. 106—108. 110 f. 113. 120. 124. 126. 129. 131 f. 137. 139—143. 145—148. 154 f. 157—160. 165—168. 170. 172 f. 175. 180 f. 185. 190 f. 194—196. 201. 204. 206. 220. 239. 241. 247. 255. 267. 269
Asín y Palacios 29. 81 f.
Athenäus 40. 44 f. 57
Auer 26. 236
Augustinus 31. 59 f. 63—65. 71—73. 86. 91. 95 f. 101. 120. 126. 129 f. 146. 158. 163 f. 166 f. 169. 174 f. 179. 181—184. 186. 188. 190. 194—199. 203. 219 f. 239. 245 f. 271 f.
Avendeath 258
Avencebrol 12—14. 20. 28. 102. 156. 185. 258 f. 263. 266—272. 274
Averroes 27. 80—83. 99. 111. 137. 139. 142. 156. 171
Avicenna 12—14. 27. 101. 108 f. 111. 126. 134. 156 f. 160. 171. 185. 198. 205. 239 f. 242. 247. 260 f. 264 f. 267. 269. 271 f.
Ayrinschmalz 178

Baader 3
Bach 4
Baco, Roger s. Roger B.
Baco v. Verulam 61. 68. 137
Balmes 2
Bañez 66
Barach 8. 150. 168
Bardenhewer 96. 126. 157—159. 199. 248
Bartholomäus Anglicus 201. 208
Bartsch 143
Baumgartner 17. 131 f. 146. 176. 198. 200. 202. 205. 271
Baeumker 1—37. 68. 72. 76. 83. 91. 97. 103. 131 f. 143. 146. 150. 152. 159. 162—165. 168. 173. 176—179. 182. 194. 200—202. 208. 234. 236. 247. 254. 256. 258

Baumstark 158
Baur, A. 193
Baur, L. 28 f. 33. 95. 98. 146. 163. 186. 197. 257. 259—261
Beatus Rhenanus 217
Beck 244
Beda 97
Behaghel 235
Bekker 47
Berengar v. Tours 75. 81. 227
Bergson 33
Bernald 219 f.
Bernhard v. Chartres 60. 64. 150. 229. 231
Bernhard v. Clairvaux 75. 252
Bernhard Silvester 8. 67. 150 f. 188. 229
Bernhard v. Waging 178
Bernold v. Konstanz 70
Berthelot 199
Berthold v. Bucheck 253
Berthold v. Mosburg 146. 154. 161
v. Bezold 221. 228
Bihlmeyer 202. 245 f.
Birkenmajer 24 f. 76. 92. 97. 154. 237
Birlinger 235
Biron 226
Blanco Soto 19
Bloch 219 f. 236
de Boer 82
Boethius 101. 109. 119. 147. 149. 157. 181. 198. 203 f. 220. 226. 229. 235. 255. 257. 261 f. 271 f.
Boethius v. Dacien 81
Boffito 234
Böhmer-Redlich 237
Bonaventura 8. 60. 73. 76 f. 115. 121—123. 131. 150. 158. 163. 175 f. 185 f. 188. 201. 208. 232
Bonilla y S. Martin 2. 69. 257
Bonitz 39. 51 f. 54—56.
Borgnet 106
Boto v. Prüfening 225
Bouchitte 74
Bradwardin 96. 196. 199. 202 f. 207 f. 211
Brandis 39. 41. 54
Brant 217. 252
Brentano 110. 125
Bresslau 144. 225
Bryson 41. 45—47. 57
Bücher 249
Bülow 28. 256—259. 266
Burckhardt 182
Burgundio v. Pisa 194
Buridanus 86. 97
Burleigh (Burläus) 60. 86. 95
Burnet 40
Bursian 217
Büttner 247

Cajetan 116
Camerarius 261
Carreras y Artou 179
Carton 68
Cassiodor 220
Cassirer 155. 187
Celtis 143
Chalcidius 129. 146. 149. 184. 205 f. 214. 272
Charles 1
Chatelain 81. 136
Chaucer 142. 153. 229
Chossat 19
Christoforo Landino 152. 189
Christophorus 254
Cicero 94 f. 149. 166. 194. 198. 220. 222. 236. 262
Claudianus Mamertus 149
Clemens 3. 77. 154
Clerval 150. 229
Cohrs 243
Cornificius 225
Correns 28. 101. 256—259. 261 f. 271 f.
Cortez 2
Cousin 1. 130. 147 f. 150. 152
Creusen 112
Creuzer 130

Dagouillon 242
Dalgairns 243
Daniel v. Morley 153. 155
Daniels 26. 68 f. 178. 233. 247
Dante 21. 63. 91. 141. 143. 157. 163 f. 171. 174. 176. 179. 181. 186
D'Argentré 139
David der Armenier 157
David v. Augsburg 246
David v. Dinant 26
Dehio 228. 254
Deichmüller 155
Deimel 121
Delacroix 243
Delisle 1
Delorme 234
Denifle 5—7. 9. 19. 28. 65. 76. 81. 122. 134—139. 169. 178. 182. 200—202. 226. 234 f. 237. 242—244. 246—248. 251. 253
Descartes 33. 58. 92. 126. 138

Deuschle 52 f. 56. 58
Deußen 140
Deutsch 170
Didot 120
Diederichs 177. 247
Dieffenbach 20
Diels 155. 199
Diepenbrock 250
Dieterici 158. 160
Dietrich v. Apolda 245
Dietrich v. Freiberg 97. 146. 154. 156. 161 f. 177 f. 181. 185 f. 238. 242
Diodor 43
Diodoros Kronos 47
Diogenes Laertius 39. 41. 46 f. 95
Dionysius der Ältere 42 f.
Dionysius Areopagita s. Pseudo-Dion. Ar.!
Dionysius Foullechat 136
Dionysius der Jüngere 40—44. 57
Dionysius Ryckel (Cartusianus) 177. 199. 233
Diterici 263
Dittmeyer 160
Domenichelli 102
Dominicus Gundissalinus 12—14. 20. 25. 27 f. 30. 69. 101 f. 159. 205. 255—263. 266—271. 274 f.
Donatus 59
Dreydorff 183
Dringenberg 217
Dübner 42
Du Cange 20
Duhem 23. 97. 154
Dümmler 218. 225 f.
v. Dunin-Borkowski 29
Duns Scotus 61. 71. 76. 79. 84. 171. 179. 192. 232
Durandus 100
Dürer 142 f.
Dyroff 154

Eckehart (v. St. Gallen) 143
Eckhart 26. 28. 68. 134 f. 158. 177 f. 181 f. 192. 197. 200. 202. 207 f. 234 f. 242. 246—249. 253
Ehrhard 163
Ehrle 5—7. 9. 17. 19 f. 24. 30. 139. 171. 200. 202. 238. 250
Empedocles 142. 201
Endres 75. 149 f. 221. 223 f. 225. 227
Endriß 160
Engelhardt, Chr. M. 230
Engelhardt, J. G. 250
Engelhardt, L. H. 217
Ephippos 45
Erasmus Monachus 146
Erdmann, B. 30
Erdmann, J. E. 30. 84
Eriugena s. Johannes Scotus Er.
Ermoldus Nigellus 218
Erwin (von Straßburg) 254
Ettlinger 33 f. 225
Eubulides 47
Eucken 21 f. 127
Eudoxos 40. 42
Euklid 45 f. 151
Eustratius 131. 146. 156. 175 f.
Eutolf 250
Ewald 221

Fabricius 47. 130. 233 f.
Fechner 33
Felder 76
Feliciano 131
Fichte 33
Ficino s. Marsilio F.!
Fidelis a Fanna 2. 5. 16. 121
Finke 233. 236 f.
Fiorentino 183
Fischart 217
Fischer 140
Foerster 159
Forcellini 20
Francesco Patrizzi 165. 187. 192
Francesco Petrarca s. Petrarca!
Francke 221. 226
Frauenlob v. Mainz 152. 229
Frischeisen-Köhler 182
Frohschammer 123—127
Fulbert v. Chartres 147

Galilei 97. 154 f. 165. 187
Galtz 217
Garnerius v. Rochefort 14. 25. 201. 254
Gaß 183
Gaspary 182. 236
Gaston Paris 231
Gaul 96. 145. 149. 160. 174
Gauthier 81
Gebhard v. Salzburg 222. 226. 228
Geiger 182
Geiler v. Kaysersberg 217. 252
Gemistos Plethon 156. 187. 190. 192
Gerard v. Czanad 75
Gerbert 96
Gerhard v. Abbatisvilla 23
Gerhard v. Cremona 153. 155. 205. 260
Gerhoh v. Reichersberg 73. 223
Gerson 77

Gerson ben Salomon 267—269
de Ghellinck 19. 60. 70. 73 f. 169. 227
Gierke 174. 221
Giesebrecht 221. 223—225. 227
Gilbertus Porretanus 65. 75. 205 f. 231 f.
Gilson 19. 68. 76 f. 80
Giordano Bruno 33. 137. 162. 164. 181. 187
Goethe 151. 165. 187
Goldziher 72. 81 f.
Gonzalez 2
Gorgias 47
Gottfried v. Straßburg 230
Grabmann 16. 24. 27. 61. 64. 67. 69 f. 72. 74. 76. 79. 81. 146. 148. 151. 159. 161. 168 f. 177. 197. 200. 206. 224—226. 233 f. 239. 242. 246. 249
Grandidier 221. 250
Gratian 70
Grauert 237
Gregor VII. 221 f. 225
Gregor der Große 75
Gregor v. Nazianz 219
Gregorius Corinthius 40. 44. 47
Gregorius Palamas 163
Greith 245
Grosseteste 68. 95 f. 98. 150. 154. 160 f. 163. 181. 186 f. 197. 232
Grotius 45
Gualo 225
Guido s. Aegidius v. Medonta
Guillaume de Lorris 229
Gundissalinus s. Dominicus G
Günther, A. 3
Gunther v. Pairis 231
Günther, S. 154
Guttmann 21. 29. 79. 84. 132

Haffner 4
v. Harnack 147. 169
v. Hartfelder 217
Haskins 151. 153. 168
Hauréau 1. 123. 139. 150. 152. 198. 225. 256 f.
Hausmann 218
Heddo 220
Hegel 58. 161
Heidingsfelder 154
Heinrich 3
Heinrich IV. 222. 224
Heinrich Bate v. Mecheln 97
Heinrich v. Gent 71. 232
Heinrich der Glichezare 230
Heinrich v. Langenstein 154
Heinrich Ripelin 177
Heinrich Seuse s. Seuse!
Heinze 131
Heirik v. Auxerre 14
Heitz 72. 244
Helmholtz 108
Heman 113
Henning 218
Henri d'Andéli 148
Henricus Aristippus 149
Henricus de Hervordia 136
Herbart 58
Hermann 57
Hermes 3
Hermes Trismegistos 28. 96. 170. 191 f. 198 f. 201. 206 f. 214
Hermokrates 42
Herodor 45 f.
Herrad v. Landsberg 230
Hertkens 131
v. Hertling 10. 17. 71. 144. 157. 160. 166. 171. 174. 239
Hesiod 95
Hessen 163
Heylbut 175
Hieronymus 72
Hieronymus Cardanus 186
Hirschig 120
Hocedez 19
Holm 41. 43
Honorius Augustodunensis (v. Autun) 152. 175
Horaz 229
Horten 13. 81. 109. 185
Höver 28. 162
Hrabanus Maurus 95 f.
Hugo Ripelin v. Straßburg 233. 236. 239
Hugo v. St. Victor 60. 62. 73. 96. 108. 167. 231
Huit 145. 152. 172. 183
v. Humboldt 156
Hume 68. 92. 137 f. 243
Husserl 110

Jammy 106
Ibn Daûd 258
Jehan de Meung 152. 229
Jeiler 5. 9. 121 f.
Jepa 14. 25
Ingold 245
Johann, König v. Sachsen (Philalethes) 3
Johannes Andreae 226
Johannes de Calore 136
Johanes v. Damaskus 194

Johannes v. Dambach 234—236
Johannes v. Dirpheim 252 f.
Johannes v. Garlandia 148
Johannes Gualensis 259. 267
Johannes Guyon 136
Johannes Hispanus 13—20. 101 f. 159. 258. 267 f.
Johannes Hültz 254
Johannes v. Jandun 81
Johannes Italos 156
Johannes v. Kastl 246
Johannes v. Mirecourt 92. 136
Johannes Pauli 217
Johannes Philoponus 45
Johannes Quidort v. Paris 234
Johannes v. Rupella 102 f.
Johannes v. Salisbury 60. 64. 68. 77. 99. 107. 147. 149. 225. 229
Johannes Scotus Eriugena 13. 67. 74. 80 f. 147. 157. 169. 176. 181. 191 f. 197. 203
Johannes a St. Thoma 8
Johannes v. Sterngassen 249
Johannes Sturm 217
Johannes Wenck 247
Jörg Wickram 217
Josef ibn Zaddik 263
Jost Galtz 217
Jostes 202
Jourdain, A. 1. 131. 153. 159. 257. 259. 267
Jourdain, Ch. 1. 91
Isaac Israeli 109. 120. 263
Isaac v. Stella 14. 148
Isidor v. Sevilla 97. 220. 262. 275
Isker v. Murbach 219
Isokrates 40
Jundt 237. 244. 246. 250. 252. 254
Justin der Märtyrer 184
Juvenal 229
Ivo v. Chartres 224

Kaemmel 217
Kahl 179
Kälin 29
Kant 33. 58. 63. 89. 92. 137 f. 243
Karl d. Große 218—220
Karsten 41
Kaspar Ayndorffer v. München 178
Katharina v. Gebweiler 245
Katharina v. Siena 252
Katrei v. Straßburg 235
Kaufmann 263 f.
Kaulich 3
Keicher 84
Keller, G. 230
Keller, L. 247
Kellermann 157
Kepler 155. 187
Kessel 250
Kiener 232
Kilwardby 171. 259 f.
Kleinomachos 45 f.
Klemens v. Alexandrien 169
Kleutgen 3
Knepper 217. 219. 221
Knust 159
Koch, G. 221. 228
Koch, H. 245
Koeppel 153. 229
Koerting 122. 236
König 234
Konrad Ayrinschmalz 178
Konrad Celtis 143
Konrad v. Geisenfeld 178
Konrad v. Mure 95
Kopernikus 97. 154
Kosmas Indikopleustes 96
Kothe 248
Krebs 146 f. 161. 177. 237 f. 242. 245. 248. 253
Kroll 28. 163. 199. 206
Krumbacher 156
Kurth 59

Ladenburg 97
Laertius s. Diogenes L.
Laktanz 97. 198
Lambert 253
Landgraf 249
Landino 152
Lanfranc 225—227
Langlois 153. 229
Lappe 242
Laßwitz 137
Lauchert 244. 250
Lehmann 225
Leibniz 58. 92. 187
Leo XIII. 115
Lessing 91
Liberatore 2
Liebert 183
Lienhard 254
Lilienkron 148
Lindner 178
Lionardo da Vinci 154
Lipperheide 123. 129. 131. 174
Lobeck 39
Locke 33. 68. 92. 138 f. 243
v. Loë 233

Loening 112 f.
Loewenthal 102 f. 257 f. 266—270. 272
Lorenz 217. 228. 235. 243
Lucretius 220
Ludwig v. Padua 136
Lullus s. Ramon Lull
Luther 116. 193
Lutz 163
Lykophron 40
Lyn Thorndike 259

Maimonides 79. 132 f.
Makey 15
Makrobius 60. 130. 145 f. 149—151. 155. 157 f. 170. 184. 198. 203. 222. 226 f.
Malebranche 189
Mamertus 149
Mandonnet 19. 22. 37. 81. 83. 95. 162. 225. 238
Manegold v. Lautenbach 75. 149 f. 221—228
Manitius 218
Marckwald 254
Maritain 37
Marsilio Ficino 152. 156. 188—190. 192 f.
Marsilius v. Inghen 89. 97
Marsilius v. Padua 81
Martin, E. 218
Martin v. Braga 62. 86
Masnovo 2
Mausbach 166
Maximus der Tyrer 179
Maywald 80
Meinecke 45
Meir Aldabi 267
Melanchthon 193
Melchior Cano 66
Ménard 199
Menendez y Pelayo 2. 102. 257 f. 271
Merswin s. Rulman M.
Michael, E. 226. 228. 249
Michael Psellos 156. 172. 199
Michalski 5
Michel 132. 192
Michelangelo 152. 179. 189
Minges 76. 84. 179
Mirbt 221. 226. 228
Möhler 3
Molinier 25. 230
Morgott 4. 234
Moscherosch 217
Mose ibn Esra 263
Moses Maimonides 79. 132 f.
Mosheim 253
Müller 44. 47
Müller, E. 232
Munck 79. 133. 163. 257. 261. 267—269
Murmellius 10
Murner 217
Mutschmann 47. 91

Nardi 164. 248
Nemesius 113
Nemetallah Carame 13
Nemoramus 96
Neuhäuser 11
Newton 68
Nigellus 218
Niketas Stethatos 163
Nikodemos 40. 44
Nikolaus v. Amiens 200. 205
Nikolaus v. Autrecourt 92. 136 f. 242
Nikolaus v. Basel 251
Nikolaus v. Kues 19. 153 f. 164. 178. 187. 192. 202 f. 207. 210. 246 f.
Nikolaus v. Löwen 251
Nikolaus v. Oresme 97. 154
Nikolaus v. Polen 155
Nikolaus v. Rhegium 91
Nikolaus v. Straßburg (der Jüngere) 234
Nikolaus Zorn gen. Engilbreht v. Straßburg 232. 234. 242. 249
Nikomachus der Pythagoreer 198
Nitzsch 229
Norden 151
Notker 64
Novella 226

Oberlin 243 f. 254
Ockham s. Wilhelm v. O.
Olympiodoros 157
Oribasius 220
Origenes 169. 219
Orti y Lara 2
Otfrid v. Weißenburg 219
Othlo v. Regensburg 75. 227
Otto v. Freising 232
Ovid 229. 272 f.
Ozanam 1

Paetow 148
Pahncke 243
Palacios s. Asín
Pangerl 233
Pape-Benseler 42
Paracelsus 187

Parthey 199
Pastor 182
Pater 182
Patrizzi 165. 187. 192
Paulsen 217
Paulus, N. 221. 228. 234
Pauly 199. 206
Pawlicki 24
Peckham 96. 171
Pelster 69
Peltzer 252
Pelzer 2. 27
Persius 229
Peter Schott 217
Petrarca 10. 119. 142 f. 148. 236
Petrus Damiani 75. 77. 225—227
Petrus v. Hibernia 26 f. 30
Petrus Lombardus 64 f. 75. 106. 275
Petrus Peregrinus v. Maricourt 97
Petrus Pictaviensis (v. Poitiers) 64 f. 75. 275
Petrus Venerabilis 73
Pez 245
Pfannmüller 153. 229
Pfeiffer 202. 234 f. 246
Pfister 147
Pfleger 233 f.
Phanias 39. 41. 44. 47 f. 50 f. 56
Philippus Clericus 159
Philippus a Ss. Trinitate 9
Philo 77 f. 124. 163. 245. 263
Philoponus 157
Picavet 91. 140. 145. 157. 169
Pico da Mirandola, G. 128. 152. 188 f. 192 f.
Pico da Mirandola, G. F. 128
Pierre d'Ailly 92. 137 f.
Pierre Gassend 137
Pietro Aretino 152. 189
Pietro Pomponazzo 84. 190
Pietschmann 199
Plato 11. 39—42. 46. 50 f. 54. 56—58. 60 f. 71. 78. 89. 95. 120. 129 f. 141—143. 145. 147—149. 151. 155 f. 160. 166—168. 170—174. 179—184. 186. 188—190. 192. 245. 248. 255. 263. 267
Plinius 220
Plotin 145. 156—160. 162—164. 172. 179. 182—185. 189. 192 f. 227. 239. 245
Plutarch 40—44. 47
Polaczek 218. 228. 254
Pollard 153
Polyxenos 11. 39—57
Poole 150 f. 170
Porphyr 157. 227
Postina 233
Prantl 4 f. 8. 23. 137. 150. 152. 169 f.
Preger 177. 234. 243—245. 249—254
Priscian 262
Proklus 96. 126. 130. 134. 146. 156—159. 161. 164. 184 f. 192. 205. 245. 247 f.
Psellos 156. 172. 199
Pseudo-Dionysius Areopagita 13. 67. 157 f. 172—174. 176. 178. 181. 191 f. 197. 203 f. 240. 242. 245—248
Pseudo-Empedocles 201
Pseudo-Seneca 62
Pseudo-Witelo 14
Pummerer 246
Pyrrhon 45 f.
Pythagoras 192

Quétif-Echard 233 f.
Quintilian 262

Raabe 175
Raphael de Pornaxio 192
Rashdall 2. 92. 242
Ravaisson 1
Raymund v. Sabunde 79
Raymund v. Toledo 256
Ramon Lull (Raymundus Lullus) 77. 79. 84. 136
Rehm 221. 228
Reiners 170
Reinhart 218
Reinmar der Alte 230
Reitzenstein 199
Remusat 1
Renan 1
Renaud 218
Reuchlin 156. 192 f.
Reumont 230
Reuß 217
Ribbing 57
Richard v. Bury 141
Richard v. Fournival 23 f.
Richard v. Poitiers 224. 226
Richard v. St. Victor 74 f. 246
Rieder 244. 249. 251
Rieger 250
Rimaud 36
Ritter, G. 69. 89. 97
Ritter, H. 3. 182
Robert 169
Robert Kilwardby 171. 259 f.
Robert v. Melun 73

Rocholl 183
Röderer 244
Rodriguez 29
Roger Bacon 27 f. 60—62. 68. 87. 95—98. 108. 110. 141. 154 f. 159 f. 162 f. 181. 186 f. 232. 234
Röhrich 250
Rose 8. 41. 153. 155. 158 f.
Rousselot 1
Rousseau 33. 223
Rubcynski 23
Rudolf v. Schwaben 222
Rudolf (v. Straßburg) 230
Rufin 219
Ruland 143
Rulman Merswin 243 f. 246. 250—253
Ruysbroec 250. 253

Sanseverino 2
Sauter 147. 158
Savonarola 152. 189
Sbaraglia 103
Schaarschmidt 149
Schanz 154
v. Schäzler 3
Schedler 145. 149 f. 170
Scheeben 3
Schelling 124. 161. 175. 208
Scherer 217. 228. 235. 243
Schlegel 175
Schleiermacher 156
Schlüter 9
Schmid, G. 217
Schmid, K. A. 217
Schmidlin 232
Schmidt, Ch. 217. 230. 232 f. 243 f. 248. 250—253.
Schmoller 217. 229
Schneid 123. 127. 129
Schneider 29. 95 f. 103. 106—115. 145. 147 f. 160. 168. 239. 242
Schopenhauer 33
Schott 217
Schulte, A. 224. 232
v. Schulte, Fr. 226
Schultze 183
Schütz 121
Schwane 84
Schwaiger 143
Schweighäuser 45
Scotus s. Duns Scotus
Sdralek 253
Sebastian Brant 217. 252
Sebastian Murrho 217
Seeberg R. 146. 169 f. 176
Seneca 29. 109. 194. 236
Sestili 13
Seuse 202. 245 f. 249 f. 253
Sextus Empiricus 29. 47. 91
Siebeck 107. 127
Siedel 244
Sieveking 182
Siger v. Brabant 14. 21—23. 30. 81. 131. 171. 232. 274
Siger v. Courtrai 21
Simon 136
Simon, M. 155
Simon, O. 235
Simplicius 157
Sokrates 41. 45 f. 58. 61. 95. 141. 255
Sophonias 45
Soto 19
Spamer 158. 177. 235. 244. 247 f.
Specht 64
Spinoza 33. 58
Stadler 16. 18. 97. 177
Stahl 51
Stallbaum 56
Staudenmaier 3. 64
Steinschneider 21. 158 f. 199. 257. 259. 261. 267—269
v. Stein 145. 183. 193
Stephan Tempier, Bischof v. Paris 136 171
Stiglmayr 72
Stilpon 45
Stoffel 254
Stohr 242
Stöckl 4. 150. 182. 193
Strabo 41
Straub 230
Strauch 177. 202. 235. 244 f. 247—253
Strecker 143
Strobel 217
Sturm 217
Suarez 66. 124
Sudhoff 72. 154 f.
Suermondt 15
Suidas 41. 45 f.
Suolahti 177
Susemihl 52. 57
Swedenborg 254
Switalski 206
Symeon der Jüngere 163

Tajo 275
Talamo 2
Tapparelli 2

Tauler 243—246. 248 f. 251. 253 f.
Temo 97. 154
Thaner 70
Themistius 45. 157
Theophrast 41
Theopomp 46. 57
Théry 19. 26. 242
Thesta 42
Thiery v. Chartres 150 f. 186. 198. 229. 231
Thimme 166
Thomas, E. 142
Thomas v. Aquin 3. 8 f. 13. 19. 23. 27. 31. 36. 59. 61 f. 67. 69—71. 73. 76—79. 81—83. 86 f. 95—97. 99. 111 f. 114 f. 117 f. 123—133. 136. 141. 146. 150. 157 f. 164. 166 f. 170—174. 176 f. 179. 181. 185 f. 188. 190 f. 194—196. 198. 201. 204. 206. 208. 232 f. 237. 239. 275
Thomas Becket 229
Thomas Bradwardinus s. Bradwardin
Thomas Cantimpratanus 122
Thomas v. Straßburg 234. 236
Thomas v. Vercelli 246
Thomas von York 206
Thorndike 259
Thrasymachus 45. 47
Thurot 1
Timoleon 44
della Torre 183
Traube 219
Trismegistos s. Hermes Tr.!
Troeltsch 143. 166. 173

Ueberweg 48. 52. 57. 146. 182; (Ueberweg-Baumgartner) 147. 150. 153. 156. 161. 163. 177; (Ueberweg-Heinze) 131. 134 f.
Ulrich v. Ensingen 254
Ulrich v. Straßburg 146. 177 f. 181. 232 f. 236—238. 240—242. 247
Uphues 34

Valerius Maximus 236
Vansteenberghe 18 f. 37. 178. 247
Venturino v. Bergamo 245
Vetter 243
Vigener 8
Vinzenz v. Aggsbach 178
Vinzenz v. Beauvais 23. 97. 186
Vitruv 220
Vittoria Colonna 152. 189
Voigt 143. 182
Voßler 152

Waitz 52. 55
v. Waltershausen 25
Walther v. St. Victor 65. 67
Wattenbach 221. 224. 231
Webb 170
Wehofer 131 f.
Wenck 247
Wenrich v. Trier 221 f.
Werner 4
Wessinger 178
Wibald v. Stablo 225
Wibert 222
Wickram 217
Wieck 57
Wilhelm v. St. Amour 29. 122
Wilhelm v. Auvergne 14. 198. 256 f.
Wilhelm v. Auxerre 78
Wilhelm v. Conches 29. 86. 147. 152 f. 170. 191
Wilhelm v. Moerbecke 130. 159. 185. 248
Wilhelm v. Ockham 68. 71. 79. 89. 92. 100. 192
Wilhelm v. Shyreswood 14
Willmann 95
Willner 147
Wimpfeling 217
Windelband 10. 31. 179 f.
Witelo 22—25. 96. 100. 108. 154. 161—163. 181. 186. 200
Witte 174
Wittmann 20
Wolfhelm v. Köln 149 f. 221 f. 224. 226 f.
Wolfram v. Eschenbach 91
Wood 74
Wrobel 8. 150
de Wulf 19 f. 29. 37. 63. 97. 132. 150. 159
Würschmidt 146. 161. 177

Xenophon 43

Zeller 7. 41. 47. 52. 77. 124—126. 193
Zenon v. Kittion 45 f.
Ziegler 217
Zigliara 2
Zoroaster 192
Zwingli 193

196
B 145
18396
BAEUMKER, CLEMENS

AUTHOR
Beitfage zur Geschicte der Phil.

TITLE
des Mittelalters. Vol. 25.1-2

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE - CBPL	

18396